BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

ISBN 2-85539-070-2

BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME LXX

10842



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

PARIS

—

1981

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

Philippe STERN

11 avril 1895 - 4 avril 1979

PAR

JEAN BOISSELIER

Philippe Stern, Conservateur en Chef honoraire du Musée Guimet, est mort à Paris le 4 avril 1979. Avec lui disparaît l'un des maîtres incontestés de l'histoire de l'art du monde indien et son nom restera tout spécialement attaché à l'étude de l'art khmer. C'est pourtant à une carrière philosophique que Ph. Stern s'était d'abord préparé ; ayant alors fréquenté Émile Alain, ses orientations premières et ses contacts avec l'auteur du *Système des beaux-arts* devaient le marquer assez profondément pour que les recherches sur l'esthétique restassent, tout au long de sa carrière, l'une de ses préoccupations dominantes. Mais c'est peut-être l'étude de la composition musicale et la musicologie qui l'amenèrent le plus sûrement à la découverte de la culture indienne. C'est à ces études, menées parallèlement à celle de la philosophie et qui alimenteront une part importante de ses activités de chercheur et de muséologue, qu'il dut d'être nommé au Musée Guimet, en qualité d'Attaché, dès 1921. C'est là, où il créait, sept années plus tard, avec H. Pernot, la Bibliothèque musicale du Musée de la Parole (Université de Paris) et du Musée Guimet — aujourd'hui, sa section de Musicologie —, qu'allait se fortifier, grâce à un contact quasi quotidien, son intérêt pour l'art du monde indien dans toutes ses manifestations.

Depuis 1920, le Musée fondé par E. Guimet était devenu sous l'impulsion de Joseph Hackin et de René Grousset, le premier Musée des Arts asiatiques de Paris. Disposant, grâce à sa bibliothèque, à sa photothèque, à ses collections de publications et à ses cycles de cours et de conférences, de larges moyens d'enseignement, Ph. Stern allait s'y perfectionner dans la connaissance des œuvres et s'y initier à la pratique de la muséologie. Dans le même temps, bénéficiant de l'enseignement et « du précieux appui » de maîtres tels que E. Senart, Sylvain Levi, A. Foucher, P. Masson-Oursel, L. Finot, P. Pelliot, et devenu, en 1925, Conservateur du Musée Indochinois du Trocadéro, il allait élaborer le Mémoire, appelé à faire grand et durable bruit chez

les Khmèrisants, dont l'Avant-Propos nous livre cette intéressante précision : « C'est M Finot [*alors Directeur de l'École française d'Extrême-Orient*], nous nous en souvenons, qui nous a ouvert les portes de l'Orientalisme. »

Ce Mémoire qui devait révolutionner l'étude de l'art khmer en jetant les bases d'une nouvelle approche, présenté à l'École Pratique des Hautes-Études en 1927, allait déclencher de véritables polémiques entretenues par des chercheurs travaillant généralement sur le terrain. G. Cœdès pourra néanmoins écrire, quelques années plus tard « Depuis 1927, date de la publication de la thèse de M. Philippe Stern, les études d'archéologie khmère sont entrées dans une voie nouvelle. » En fait, c'est bien de cela qu'il s'agissait ; toutes les études consacrées depuis lors non seulement à l'art et à l'archéologie khmers mais aussi, quoique à un degré souvent moindre, aux divers arts du monde indien, ont été marquées d'une manière plus ou moins sensible par *Le Bayon d'Angkor et l'évolution de l'art khmer*. Publié dans les Annales du Musée Guimet *(Bibl. de vulgarisation)*, sous-titré *Étude et discussion de la chronologie des monuments khmers*, l'ouvrage mentionnait le triple parrainage de J Hackin « qui le premier, avant nous-même, eut foi en notre idée », de G. Cœdès (qui deviendra Directeur de l'E.F E O. en 1929) « qui, le premier parmi ceux qui s'adonnent aux études khmères, s'intéressa à notre conception », et de H. Parmentier (alors Directeur du Service archéologique de l'E F.E.O) « qui, le premier, véritablement, adopta notre thèse ». Au vrai, les remous que souleva la thèse de Ph. Stern n'étaient pas dus seulement à la remise en cause de la chronologie jusqu'alors admise... S'y mêlait parfois un certain sentiment de défiance à l'encontre d'un chercheur qui ne connaissait l'art khmer que par les statues et les moulages des Musées, les photographies, les plans et les écrits de ceux qui avaient été, ou étaient, sur place. Si l'opposition de deux écoles — celle travaillant sur le terrain et celle travaillant sur documents — explique peut-être autant la véhémence de certaines réactions que le refus de se résigner au bouleversement d'une chronologie acceptée depuis l'aurore des études, celles-ci eurent du moins ce résultat très positif de stimuler les études khmères. Parallèlement, la thèse de Ph. Stern livrait les principes d'une méthode d'étude sur laquelle il allait fonder l'enseignement qu'il allait donner à l'École du Louvre, de 1929 pratiquement jusqu'à sa retraite, sans autre interruption que durant la IIe Guerre mondiale.

Le principe de cette méthode que Ph. Stern désignait « méthode d'évolution des motifs » était fort simple . « Lorsque la décoration d'un ou plusieurs monuments offre des caractéristiques identiques à celles de la décoration d'un édifice daté, on est en droit de conclure que le ou les monuments en question sont approximativement contemporains de cet édifice ; ils seront évidemment antérieurs si leur décoration est moins évoluée, postérieurs si elle l'est davantage.. » Plutôt que d'une véritable création, il s'agissait là d'une sorte d'adaptation, spécialement aux arts du monde indien, d'un mode d'approche permettant « de faire surgir l'évolution d'un art, d'un style ou d'un thème par la confrontation synchronique d'un assez grand nombre de

motifs décoratifs spécialement choisis dans ce but ». En principe, cette méthode demande à l'épigraphie, chaque fois que possible, une confirmation des hypothèses mais dans le cas particulier, il faut bien le reconnaître, le recours aux inscriptions ne donna pas les résultats escomptés. Mal choisies, les épigraphes n'avaient pas permis de résoudre définitivement le problème posé : la datation du Bàyon et, par voie de conséquence, celle des monuments similaires et d'Angkor Thom... Mais ce demi échec fut certainement un stimulant pour la recherche. En moins d'une décennie, les travaux épigraphique de G. Cœdès, l'étude de la topographie et les prospections au sol de V. Goloubew et de H. Marchal permirent de retracer l'histoire du site d'Angkor, rendant, d'une part, le Bàyon et Angkor Thom à leur véritable fondateur, Jayavarman VII, et d'autre part son identité de « Mont central » au Phnom Bàkhèng de Yaśovarman I... Ces problèmes, aujourd'hui bien oubliés, devaient marquer profondément toute une génération d'archéologues et d'historiens de l'art khmer Ils devaient aussi incliner Ph. Stern à une défiance plus marquée pour les données épigraphiques et leur utilisation, défiance que quelques-uns de ses disciples et élèves auraient, peut-être, un peu trop systématisée parfois. Quoi qu'il en soit, Ph. Stern poursuivant l'élaboration de « sa méthode », allait démontrer sa réelle valeur en 1931, en définissant un style, dit « du Kulên », marquant la transition de l'art préangkorien à l'art angkorien (soit première moitié du IXe s) à partir de la seule étude — sur documents photographiques — d'une statue, du linteau décoratif et des colonnettes de porte d'un unique sanctuaire. Le bien-fondé de ces déductions devait être démontré cinq années plus tard, au cours de l'unique mission — mais combien fructueuse parce que préparée dans ses moindres détails — que Philippe Stern devait accomplir dans la Péninsule indochinoise et en Inde. Cette mission devait aboutir, en effet, à la découverte au cours d'une campagne de dégagements de cinq semaines sur le Kulên, de « dix-sept temples nouveaux et sept points archéologiques », tous vestiges — monuments et statues — caractéristiques de ce « style du Kulên » dont avait été pressentie l'existence quelques années plus tôt. Cette brève mission avait aussi permis de rassembler la masse de documents sur lesquels allaient reposer, avec l'essentiel de son enseignement à l'École du Louvre, trois des œuvres majeures que Ph. Stern devait consacrer, respectivement, à l'art du Champa, aux monuments du règne de Jayavarman VII (style du Bàyon) et à la chronologie des Caves d'Ajantā et d'Ellora

Parallèlement à son activité de chercher, Philippe Stern poursuivait une carrière de conservateur de musées et d'enseignant, témoignant en toute occasion à auxiliaires, élèves et disciples d'une bienveillance, d'une attention auxquelles on ne saurait trop rendre hommage. Après avoir été nommé, comme on l'a vu, Attaché au Musée Guimet dès 1921 puis Conservateur du Musée indochinois du Trocadéro en 1925, il était promu Conservateur-adjoint du Musée Guimet l'année même de la publication de sa thèse, en 1927. Deux ans plus tard, il était chargé de l'enseignement consacré à « l'art de l'Inde et de l'Indochine » à l'École du Louvre, cours donnés en étroite liaison avec l'Institut de

Civilisation indienne (fondé en 1928) avec lequel il devait conserver les liens les plus étroits jusqu'à la guerre. C'est au cours de cette période que sera élaboré, utilisant largement les résultats des recherches poursuivies de 1932 à 1938, *L'Art khmer, les grandes étapes de son évolution*. Cet ouvrage qu'il avait si fortement inspiré et auquel il avait directement contribué, publié en 1940 par celle qui fut sa plus proche disciple, sa collaboratrice trop tôt disparue, Gilberte de Coral-Rémusat, demeurera, durant de très longues années, l'illustration la plus évidente de « la méthode » et le résumé le plus clair de l'histoire de l'art khmer, encore qu'un peu trop dégagé, peut-être, du contexte historique et religieux.

Après la défaite de 1940 et l'occupation, Ph. Stern doit chercher refuge en zone libre. Replié à Toulouse, c'est là qu'il achèvera de mettre au net les notes rassemblées en 1936 sur le Champa et qu'il les publiera, en 1942, sous le titre *L'art du Champa (ancien Annam) et son évolution*, première et heureuse application de « la méthode » à un art dont l'évolution apparaît autrement complexe que celle de l'art khmer. Dans le même temps, jamais indifférent aux problèmes muséologiques, il s'occupait de la mise en valeur des belles, mais trop peu connues, collections du Musée Labit pour lesquelles il préparait des tableaux didactiques qui, pour la date de leur rédaction, peuvent être regardés comme des modèles. A la fin de la guerre, reprenant avec son enseignement à l'École du Louvre, ses fonctions au Musée Guimet, il en deviendra le Conservateur en Chef à la mort de René Grousset, en 1953. Il le demeurera jusqu'en 1965, année de sa retraite. S'il n'a guère publié durant ces douze années, entravé par des problèmes de santé de plus en plus fréquents, son enseignement, longuement et minutieusement préparé, axé sur ses principaux thèmes de recherche, demeure exemplaire et tous ceux qui en ont bénéficié en gardent et garderont le souvenir. Maître passionné par son sujet, aussi exigeant pour lui-même que pour ses élèves, Ph. Stern était un enseignant né, un directeur de recherches attentif, aux critiques sûres et constructives. Ces traits expliquent pourquoi son influence a pu se révéler aussi forte et aussi durable, même si certains de ses disciples se sont dirigés, par la suite, vers des voies qui leur étaient davantage personnelles tandis que d'autres tendaient parfois à systématiser quelque peu une méthode dont le promoteur avait tenu à souligner la nécessaire adaptation à chaque cas particulier.

A partir de 1965, avec une retraite caractérisée par un effacement voulu mais très largement consacrée aux recherches sur l'esthétique longtemps mises en demi sommeil au profit de l'enseignement et de la muséologie, recherches qui apparemment demeureront inachevées, Ph. Stern ne sortira guère de sa réserve que pour tenter de sensibiliser les consciences au problème de la protection du patrimoine artistique. Dès le début de la guerre du Viêt Nam, sa réelle passion pour la beauté, et spécialement pour les arts du monde indien, l'avait poussé à alerter l'opinion. Chaque nouvelle escalade, chaque rebondissement l'amenèrent à renouveler, à accroître ses efforts pour tenter d'obtenir ces garanties de sauvegarde qui semblaient n'exiger qu'un peu d'attention et de

bonne volonté... Durant ces dernières années assombries par bien des sujets de tristesse, ne paraîtront plus guère que deux ouvrages, mais essentiels car ils résument en fait des recherches mûries depuis la mission de 1936. Paru en 1965, *Les monuments khmers du style du Bayon et Jayavarman VII* est une étude d'évolution interne d'un style dont l'abondance avait conduit certains auteurs à douter qu'il puisse être attribué à un unique souverain. Le second ouvrage, publié en 1972, n'aura vu le jour que grâce à l'amicale insistance d'Odette Viennot, discrète et dévouée collaboratrice durant de très longues années. Il s'agit de *Colonnes indiennes d'Ajantâ et d'Ellora*, qui reprenant la substance de cours professés à l'École du Louvre à plusieurs reprises, propose une chronologie des caves fondée, à défaut de témoignages épigraphiques suffisamment convaincants pour l'auteur, sur les transformations subies par la composition des colonnes dans les deux grands ensembles rupestres.

Des derniers travaux auxquels Ph. Stern travaillait, de ses recherches poursuivies durant tant d'années sur l'esthétique, presque rien n'a paru et nous ignorons ce qui pourrait en être publié. Mais ceux qui, comme nous, eurent la chance de bénéficier de son enseignement, d'apprécier sa rigueur scientifique et sa largeur de vues, de goûter sa chaleureuse sympathie, de constater aussi combien l'amour de l'art et surtout de ces arts du Sud-Est asiatique qu'il avait, pourtant, si peu connus directement, était une réalité pour lui, garderont de Philippe Stern le souvenir de l'un de ces êtres trop rares qui sont à la fois maîtres et amis.

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations :

AMG Annales du Musée Guimet, Paris.
BCAI Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, Paris.
BEFEO Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient.
BMF Bulletin des Musées de France, Paris.
BSEI Bulletin de la Société des Études Indochinoises, Saigon.
IAL Indian Art and Letters, London
ICI Institut de Civilisation indienne, Paris
JA Journal Asiatique, Paris
JISOA Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta
Mém DAFA Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan, Paris.
Publ. MG Publications du Musée Guimet, Paris.
PUF Presses Universitaires de France, Paris.
RAA Revue des Arts asiatiques, Paris.
RM La Revue Musicale, Paris

1923 *La musique indoue : les ragas*, RM, t. III, n° 7, 1923, p. 46 sqq.

1924 *Sur les danses de Java, de l'Indochine et de l'Inde*, RM, t. II, n° 4, 1924, p. 110 sqq.

1925 *La semaine d'art ethnographique russe. Compte rendu d'une série de concerts de chansons populaires russes*, RM, t. I, n° 1, 1925, p. 65 sqq.

1927 *Le Bayon d'Angkor et l'évolution de l'art khmer*, AMG, Bibl. de vulgarisation.

1928 *Une nouvelle collection musicale, consacrée principalement aux musiques de l'Orient et des contrées lointaines*, JA, t. CCXIII, 1, 1928.

— *Une nouvelle collection musicale*, RAA, t. V, II, 1928, p. 106 sqq.

1930 *Introduction* à *Chants populaires du Brésil*, Bibl. musicale du Musée de la Parole et du Musée Guimet, t. I, Paris, 1930

1932 *Le problème des phonothèques*, Le Figaro Littéraire, févr. 1932, p. 93 sqq.

— *La transition de l'art préangkoréen à l'art angkoréen et Jayavarman II*, in *Études orientalistes publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier*, II, p. 507 sqq., Paris, 1932.

1933 *L'évolution de l'architecture khmère et les transformations de la ville d'Angkor*, JA, t. CCXVIII, 2, 1933, p. 352 sqq

1933 *The Music of India and the Theory of the Raga*, IAL, n. s., vol. VII, nº 1, p. 1 sqq.

— *L'art et l'Inde*, in *L'Inde antique et la civilisation indienne*, p. 377 sqq., Bibl. de Synthèse historique L'évolution de l'Humanité, vol. 26, Paris, 1933.

— Trad. anglaise : *Indian Art*, in *Ancient India and Indian Civilization*, London, 1934.

— Trad. espagnole : *El arte de la India*, in *La India antigua y su civilización*, México, 1957.

1934 *Art Khmer. Esquisse d'une évolution de la statuaire*, in *Catalogue des Collections indochinoises du Musée Guimet*, BCAI, années 1931-1934, Paris 1934, p. 23 sqq. ; id., Musées Nationaux, Paris, 1934.

— *Évolution du linteau khmer*, RAA, t. VIII, IV, 1934, p. 251 sqq.

1935 *Le temple-montagne khmer. Le culte du liṅga et le devarāja*, BEFEO, t. XXXIV, 2, 1935, p. 611 sqq.

— *A Nāgarāja from Mathurā*, JISOA, III, 1, June 1935, 3 p.

— *Le Musée Guimet: nouvelles installations*, BMF, 1935, 16 p.

— *Introduction* à *Chansons de Rabindranath Tagore* (avec Arnold A. Blake), Bibl. musicale du Musée de la Parole et du Musée Guimet, t II, Paris, 1935.

1936 *La réorganisation du Musée Guimet et les problèmes muséographiques*, Museion, Xe année, Paris, 1936, p. 51 sqq.

— *Le temple khmer. Formation et développement du temple-montagne* (Conférence), Cahiers de l'EFEO, nº 6, Hanoi, 1936, p. 16 sq. (compte rendu).

1937 *Un nouveau style khmer au Phnom Kulên*, Compte rendu de l'Ac. des Insc. et Belles-Lettres, année 1937, p. 335 sqq

— *Le temple khmer: formation et développement du temple-montagne*, BSEI, n. s , t. XII, 1937, p. 1 sqq.

1938 *Le style du Kulên. Décor architectural et statuaire*, BEFEO, t. XXXVIII, 1, 1938, p 111 sqq

— *Travaux exécutés au Phnom Kulên · 15 avril-20 mai 1936*, *ibid.*, p. 151 sqq.

— *Hariharālaya et Indrapura*, *ibid.*, p. 175 sqq.

1939 *L'art de l'Inde. L'expansion indienne vers l'Est la route maritime L'art tibétain*, in *Histoire univ. des Arts.* . sous la Dir. de L Réau, vol. IV, Paris, 1939, pp. 106-178, 179-259, 271-276.

1942 *L'art du Champa (ancien Annam) et son évolution*, Toulouse, 1942.

1945 *Indochine du passé*, France-Illustration, nº 1, oct. 1945.

— *Arts et civilisations en Indochine*, Caravelle, nº 2, oct. 1945, p. 9 sqq.

1946 *L'effort archéologique français en Indochine*, France-Illustration, nº 26, mars 1946.

1946 *Au Musée Guimet : présentation nouvelle des collections d'Indochine, de l'Inde, de Java et du Tibet*, Arts, nº 76, juil. 1946

1947 *Le sens du sacré dans les arts de l'Inde et de l'Indochine*, in *Recherche du sacré*. L'art sacré, nº 4-5, avr.-mai 1947.

— *De l'amour humain à l'amour mystique dans les fresques d'Ajantā*, L'amour de l'art, nº VI-VII (Nº spécial consacré à l'Inde), Paris, 1947, p. 291 sqq.

— *Continuité des danses de l'Inde quelques gestes d'autrefois à aujourd'hui*, *ibid.*, p. 305 sqq.

— *Ajantā, Ellora et l'évolution des styles gupta et post-gupta*, Actes du XXIe Congrès Internat. des Orientalistes, Paris, 1948.

1948 *Muséographie au Musée Guimet*, Museum, nov 1948.

1950 *Postface* à Th. Le Prat, *Visages d'acteurs*, Paris, 1950.

1951 *Regards*, texte accompagnant les photographies de Th. Le Prat, *L'amour de l'art : Visages*, 1951.

— *Tendances et rythmes dans l'évolution des arts*, Revue philosophique de la France et de l'étranger, nº 4-6, avr.-juin 1951, PUF, p. 268 sqq. (texte d'une conférence donnée à l'École du Louvre).

1952 *Évolution du stūpa figuré dans les sculptures d'Amarāvatī* (avec collaboration de M. Bénisti, BSEI, n.s , t. XXVII, 4, 1952, p. 375 sqq.

1953 *Le petit python explorateur*, texte écrit avec Th Le Prat pour accompagner les photographies de cette dernière, Paris, 1953.

1954 *Témoins d'une œuvre*, Les nouvelles littéraires, 20 mai 1954 (écrit à l'occasion de l'expo. René Grousset au Musée Cernuschi).

— *Les ivoires et os découverts à Begram, leur place dans l'évolution de l'art de l'Inde*, in *Nouvelles recherches archéologiques à Begram*, Mém. DAFA, t. XI, 1954, p. 17 sqq.

— *Diversité et rythme des fondations royales khmères*, BEFEO, t XLIV, 2, 1954, p. 649 sqq.

1958 *Introductions* à *La maturation des arts asiatiques, Formes, vie et pensée*, in *L'art et l'homme* (dir. R. Huyghe), t. II, chap. VII, p. 2 sqq., et *Développement des arts orientaux, Formes, vie et pensée*, *ibid.*, chap. X, p. 173 sqq , Paris, 1958.

1959 *Avant-propos* à J Hackin, J. Carl et J. Meunier, *Diverses recherches archéologiques en Afghanistan*, Mém. DAFA, t VII, 1959.

— *Postface* à Th. Le Prat, *Le masque et l'humain*, Paris, 1959.

— *La Vierge de Torcello : hiératisme et résonances*, La Table ronde, nº 142, oct. 1959, p. 111 sqq.

1960 *Aspects plastiques de l'ancien théâtre indien et peintures murales d'Ajantā ; leurs influences réciproques*, Cahiers Renaud-Barrault, nº 31 (spécial), nov. 1960, p. 72 sqq. (version abrégée de *infra*).

1961 *Aspects plastiques...* (v. *supra*), in *Les théâtres d'Asie*, études réunies par J. Jacquot, éd. du CNRS, Paris, 1961, p. 49 sqq.

1961 *Le vrai Rabindranath Tagore et le monde de ses chansons*, Publ. MG, déc. 1961, texte d'une conférence, 19 p.

— Repr. in *Hommage de la France à Rabindranath Tagore pour le centenaire de sa naissance*, Publ. ICI, 1961.

— *Les bouviers fredonnaient ses chansons* (en collaboration avec Arnold A. Blake), Courrier de l'UNESCO, nº consacré à Rabindranath Tagore, déc. 1961.

— *Dédicace d'un prochain ouvrage* (hommage à G. Cœdès), Art. Asiæ, *Felicitation Vol. presented to Prof. G. Cœdès...*, vol. XXIV, 3/4, 1961, p 407.

— *Évolution du style indien d'Amarāvatī* (avec Mireille Bénisti), Publ. MG, Recherches et documents d'art et d'archéologie, t. VII, 1961.

1965 *Les monuments khmers du style du Bayon et Jayavarman VII*, Publ. MG, Recherches et documents d'art et d'archéologie, t. IX, 1965.

1966 *Étude sur Thérèse Le Prat*, introduction à Th Le Prat, *En votre gravité, visage*, et textes accompagnant les photographies rédigés en collaboration avec leur auteur, Paris, 1966.

1971 *Le Sourire khmer du Bayon*, Courrier de l'UNESCO, nº SOS Angkor, déc. 1971.

1972 *Colonnes indiennes d'Ajantā et d'Ellora, évolution et répercussions. Styles gupta et post-gupta*, Publ. MG, Recherches et documents d'art et d'archéologie, t. XI, 1972.

1978 *La vie d'un motif: la colonnette khmère* in *Au service d'une biologie de l'art*, Publ. de l'Univ. de Lille, III, 1978, p. 99 sqq.

ÉTUDES SUR LA CIRCULATION EN INDE

II. LES VOITURES HOYSAḶA

PAR

JEAN DELOCHE

INTRODUCTION

L'étude limitée dans l'espace et dans le temps que nous proposons de faire ici s'inscrit dans le cadre d'une enquête plus vaste sur l'histoire de la voiture indienne[1]. Elle porte sur huit temples *hoysala* des XIIe et XIIIe siècles de notre ère, dispersés sur le plateau du Maisūru, dont les frises ont été systématiquement photographiées par l'*Institut Français d'Indologie* de Pondichéry : temples de Keśava à Sōmanāthapura, de Hoysaleśvara et de Kedāreśvara à Haḷēbīdu[2], d'Amṛteśvara à Amrtapura, de Mallikārjuna à Basarālu, de Cennakeśava à Aralaguppe, de Laksmī Nārāyaṇa à Hosaholalu et de Lakṣmī Narasiṃha à Jāvagal *(voir carte et tableau).*

Les véhicules à roues sont abondamment représentés dans ces monuments, où les scènes narratives sculptées décrivent des épisodes du Rāmāyaṇa et du Mahābhārata qui font une grande place au transport des hommes et des marchandises. Comme le montre le tableau *(infra)*, 235 voitures y sont représentées : 168 sont des véhicules à quatre roues, 67 des véhicules à deux roues, dont 25 seulement des charrettes à bœufs.

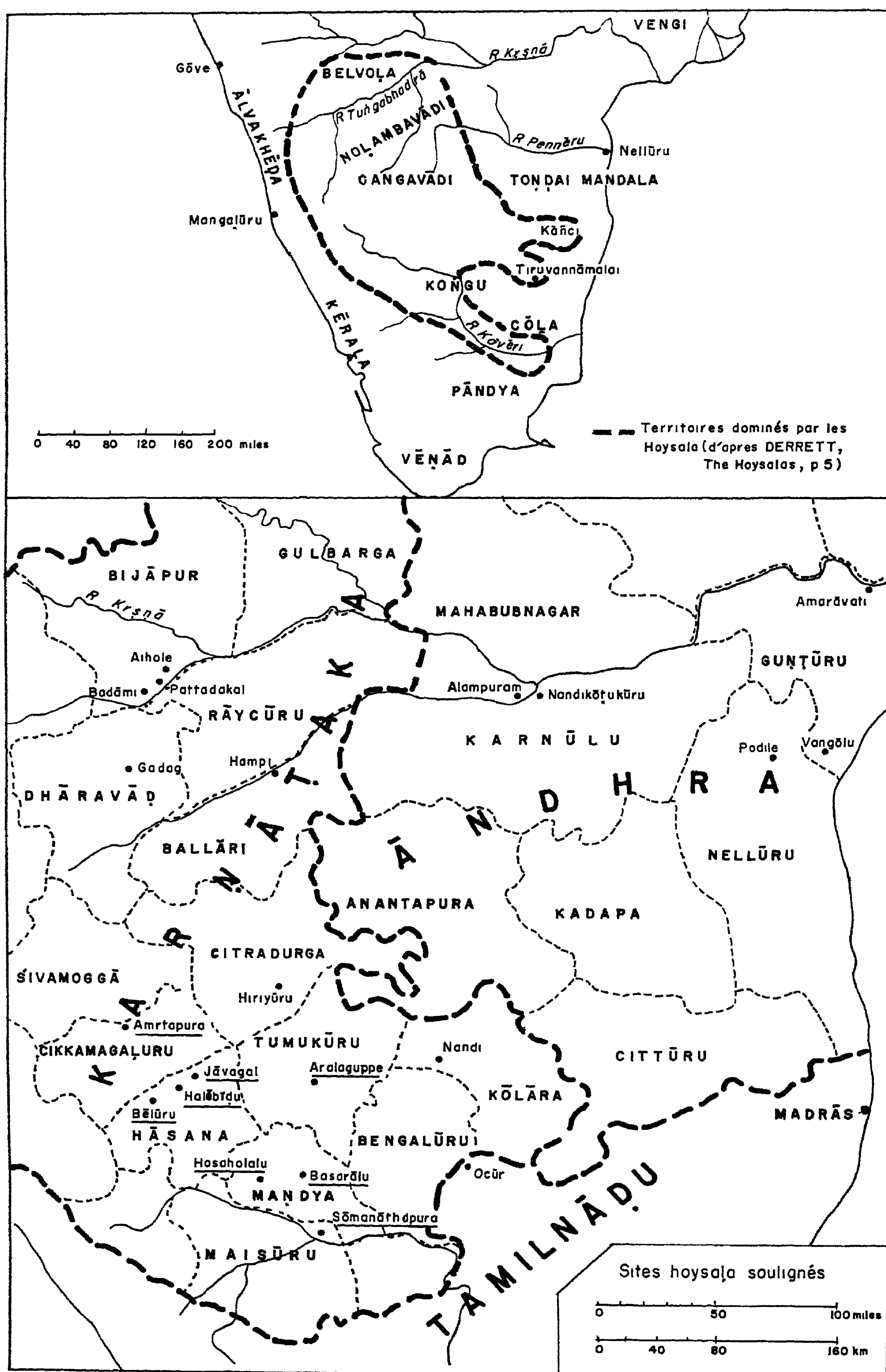
A notre connaissance, aucune autre école de sculpture n'a présenté une telle variété de voitures qui diffèrent par la forme de leur caisse et de leurs supports, ainsi que par les types de roues. Elles méritent d'être observées avec soin

Nous le ferons en considérant successivement les différentes parties qui forment le corps des véhicules, puis les roues, ce qui nous permettra de les identifier[3].

(1) *Contribution à l'histoire de la voiture en Inde* (à paraître)

(2) Désormais, on désignera le temple de Hoysaleśvara par Halēbīdu (H) et celui de Kedāreśvara par Halēbīdu (K)

(3) Les clichés utilisés ici proviennent de la photothèque de l'*Institut Français d'Indologie* de Pondichéry, sauf *d, pl. V,* fourni par M L Reiniche, *b, d, pl XIII, b, pl XVII,* communiqués par B Dagens


VENGI
R Kṛṣṇā
Gōve
BELVOḶA
R Tuṅgabhadrā
NOLAMBAVĀḌI
R Pennēru
Nellūru
ĀLVAKHĒḌA
GAṄGAVĀḌI
TONḌAI MANDALA
Mangalūru
Kāñci
Tiruvannāmalai
KONGU
KĒRAḶA
CŌḶA
R Kāvēri
PĀNDYA
0 40 80 120 160 200 miles
Territoires dominés par les Hoysaḷa (d'apres DERRETT, The Hoysalas, p 5)
VĒṆĀD
GULBARGA
BIJĀPUR
R Kṛṣṇā
MAHABUBNAGAR
Amarāvati
Aihole
Badāmi
Paṭṭadakal
RĀYCŪRU
Alampuram
Nandikōṭukūru
GUNṬŪRU
KARNŪLU
Podile
Vangōlu
Gadag
Hampi
DHĀRAVĀḌ
ĀNDHRĀ
BALLĀRI
NELLŪRU
ANANTAPURA
KADAPA
KARNĀṬAKA
CITRADURGA
ŚIVAMOGGĀ
Hiriyūru
Amṛtapura
TUMUKŪRU
Nandi
CITTŪRU
CIKKAMAGAḶURU
Jāvagal
Aralaguppe
Haḷēbīḍu
KOLĀRA
Bēlūru
MADRĀS
HĀSANA
BENGALŪRU
Hosaholalu
Ocūr
Basarāḷu
MANDYA
Sōmanāthapura
MAISŪRU
TAMILNĀḌU
Sites hoysaḷa soulignés
0 50 100 miles
0 40 80 160 km

Voitures représentées dans les temples hoysaḷa

Temples	Voitures à chevaux		Voitures à bœufs
	à 4 roues	à 2 roues	à 2 roues
de Keśava à Sōmanāthapura (tk de Narasīpura, dt de Maisūru). ..	13	1	14
de Hoysaḷeśvara à Haḷēbīḍu (tk de Bēlūru, dt de Hāsana	56	7	0
de Kedāreśvara à Haḷēbīḍu (tk de Bēlūru, dt de Hāsana).	27	19	2
d'Amṛteśvara à Amṛtapura (tk de Tarikere, dt de Chikkamagaḷūru)	17	7	2
de Mallikārjuna à Basarālu (tk et dt de Mandya)	9	0	0
de Cennakeśava à Aralaguppe (tk de Tipatūru, dt de Tumukūru)	3	0	7
de Lakṣmī Nārāyana à Hosaholalu (tk de Kṛṣnarājapēṭe, dt de Mandya) .	37	8	0
de Lakṣmī Narasimha à Jāvagal (tk de Arasikere, dt de Hāsana) .	6	0	0
TOTAL . .	168	42	25

I. LE CORPS DES VOITURES.

Voitures à quatre roues

Les voitures à quatre roues ont des caractères communs elles sont toutes tirées par des chevaux, ont des roues de même diamètre à l'avant et à l'arrière, n'ont pas d'avant-train rotatif, et semblent munies d'une flèche (timon mobile) comportant une broche transversale. Mais elles diffèrent beaucoup dans leurs formes.

A Sōmanāthapura *(pl I)*, elles sont d'une construction robuste au-dessus des essieux, accouplés par une forte poutre, repose le châssis formé des longerons reliés par des traverses portant un plancher épais *(pl I, a)* qui est garni, sur les côtés, soit de longs panneaux en planches *(pl I, c)*, soit de ridelles ressemblant à des râteliers d'écurie, faits de

courts barreaux transversaux *(pl. I, b)*, ou décorés d'une alternance de traverses et de motifs en croix ou en losange *(pl. I, a, d)*. L'une des voitures *(pl. XVII, a)* comprend un plateau posé sur un soubassement de forme trapézoïdale.

Dans les autres sites *(pl. II, III, IV)*, elles sont moins simples et plus ornementées. A Hosaholalu et à Haḷēbīdu (H et K), elles ont une caisse allongée et évasée vers le haut, parfois prolongée, à l'avant et à l'arrière, par une saillie *(pl. II, a)*, on en voit dont les côtés sont à claire-voie, constitués de traverses et de planches *(pl. II, c, III, a)*, ou qui sont formées de panneaux sculptés de pétales de lotus *(pl. III, b, IV, a)*; beaucoup ont leur flèche et le sommet de la caisse bordés d'une garniture d'étoffe *(pl II, a, b, III, c)*; à Amṛtapura, elles ont des ridelles richement ornementées *(pl. III, d)*. On en trouve de plus légères à Haḷēbīdu (H), dont la caisse porte un plancher débordant *(pl. IV, a, c, d)*.

Enfin un certain nombre de véhicules sont munis de supports divers, extérieurs à la roue, reliant l'essieu, à l'avant et à l'arrière, au sommet de la caisse ou à un plancher surélevé . ce qui est une preuve supplémentaire de l'absence de train avant rotatif *(pl. V)*. Les plus simples sont faits d'une planche disposée verticalement qui est fixée au rebord supérieur de la paroi latérale *(pl. V, a, III, a, c, IV, a-d)*; on peut comparer ces supports à ceux d'un petit chariot de procession du district de Tirunelvēli *(pl. V, d)* dont les roues sont reliées au châssis par quatre courts essieux tenus chacun par deux montants verticaux. Parfois cette planche est doublée par une pièce recourbée *(pl V, b, III, b)*; à Halēbīḍu (H) et à Amrtapura, les supports ont la forme d'une demi-accolade et donnent l'impression que le plancher est suspendu *(pl. V, c, III, d)*

Voitures à deux roues

Les voitures à deux roues sont tirées soit par des chevaux, soit par des bœufs; elles sont toutes munies d'un timon rigide fixé au plancher (nulle part n'apparaît le brancard double), mais leurs formes varient beaucoup *(pl VI-IX)*

La plus simple est la charrette rurale à bœufs, réduite à un plancher posé sur l'essieu, que l'on trouve à Amṛtapura et surtout à Sōmanāthapura *(pl VI, a, b)*.

Les autres sont plus élaborées A Sōmanāthapura, l'une a un plancher reposant sur une base faite de pièces saillantes recourbées *(pl VI, c)*; l'autre est munie de ridelles décorées de motifs en losange *(pl. VI, d)*.

Ailleurs, elles se présentent comme des plates-formes posées sur des caisses de formes diverses à Aralaguppe, leur base massive est rectangulaire ou triangulaire *(pl. VII, a, b)*; à Haḷēbīdu (H), dans certains véhicules, elle est faite de pièces assemblées en redan, avec des consoles courbes maintenant le porte-à-faux, rappelant ainsi le soubassement des chars processionnels du Sud de l'Inde *(pl VII, c)*; dans d'autres, le plancher est porté, de chaque côté, par un grand support en forme

d'accolade *(pl. VII, d)*[1]. A Haḷēbīḍu (K) et à Hosaholalu, les caisses des voitures, évasées vers le haut, sont somptueusement décorées et garnies d'une bande de découpures d'étoffe *(pl. VIII, a-d, IX, a, b)*. Quant au char d'Amrtapura, haut et léger, sa caisse repose sur un coussinet épais, fixé sur la poutre de l'essieu qui apparaît dans une charrette moderne du district de Karnūlu *(pl. XII, c, d)*.

II Les roues

Si l'on considère maintenant l'appareil locomoteur, on constate que la plupart des roues sont pleines et qu'il y en a peu à rayons *(pl. X et XI)*.

Roues à rayons.

Parmi ces dernières, on a relevé à Halēbīḍu (H) une représentation de roues à quatre rayons qui correspond peut-être aux roues d'un petit chariot du district de Tirunelvēli, faites de deux barres diamétrales *(pl. V, b, d)*. Les roues de quelques autres véhicules ont des rayons qui présentent un renflement vers le milieu, comme des grains d'orge *(pl. X, a)*, comme des pétales de lotus *(pl. X, b)*, ou comme des citrons *(pl. X, c)*[2]. A Sōmanāthapura est figurée une roue à jante fine, moyeu proéminent et rayons courts qui ressemble à la roue du char de pierre du temple de Tiruvārūr (dans le district de Tañcāvūr), faite de 48 rayons serrés les uns contre les autres *(pl XVI, e, f)*.

Roues pleines

On note encore plus de variété dans les roues pleines Certaines sont représentées par un simple disque percé au centre *(pl. X, d, III, b, XIII, a)*, ou, plus souvent, par un disque entouré d'une couronne saillante *(pl. X, e, I, b, II, a, d, VI, a, etc.)* qui est parfois incisée de quatre coupures en amande *(pl. X, f, I, d, VI, b, XVII, a, XVIII, e)*. On en voit qui paraissent faites de couronnes multiples *(XI, a, III, a, VI, c, XV, a, c)*; quelques-unes ont ces couronnes reliées par deux barres diamétrales *(pl. XI, b, II, c)*, certaines sont décorées de petits anneaux disposés circulairement *(pl XI, c, XIII, c)*; on en trouve une composée d'un lotus stylisé dont les pétales s'ouvrent autour de l'essieu

(1) Il serait intéressant de comparer ces supports a ceux dont sont munies les charrettes à deux roues figurées dans d'autres monuments au temple de Virūpāksa de Pattadakal (tk de Bādāmi, dt de Bijāpur) (VIIIe siecle), plusieurs des chars de guerre représentés sont aussi pourvus d'une planche disposée verticalement au-dessus de l'essieu , au temple du soleil de Modherā (Gujarāt) (XIe siècle), les roues des charrettes figurees sont soutenues par des montants en V que l'on trouve sur beaucoup de voitures actuelles de l'Hindusthān, ces montants sont parfois doubles d'une piece de bois ayant la forme d'un fer a cheval élargi. Mais, pour faire une etude comparative fructueuse, il nous faudrait disposer de représentations plus nombreuses

(2) On notera, a ce propos, qu'un texte sanskrit (*Īsānaśiva*, XLVIII, 74), décrivant la roue des chars, dit que « les rayons peuvent être étroits en leur milieu comme des fourmis, ventrus comme des grains d'orge, tronconiques comme des feuilles d'*indīvara* ou bien semblables à des citrons » (voir Dagens B , *Mayamata*, deuxième partie, 258 n 38).

(pl. VIII, c, XVIII, a), et d'autres, curieuses, ornées de motifs qui semblent être en dents de scie *(pl. XI, d, e, III, c, VIII, d, XVI, a, XVIII, c)*, ayant leur circonférence bordée de petites boules *(pl. XI, e, f, XVI, a)*.

Matériaux utilisés.

Le bois (pl XII).

Ces roues si différentes les unes des autres étaient-elles toutes en bois? La question n'est pas dénuée de sens, comme nous allons le voir.

En bois étaient les roues à rayons, cerclées peut-être d'un bandage en fer. Lorsque la roue est représentée par un simple disque, on peut penser qu'il s'agit d'une rondelle débitée dans un tronc d'arbre, quand ce disque est entouré d'une couronne, ce peut être une rondelle en madriers jointifs consolidés par un bandage continu . telles sont les roues de la charrette du district de Bijāpur qui ressemblent fort à celles de la voiture représentée à Sōmanāthapura *(pl. XII, a, b)*. Les quatre coupures en amande paraissent être des entailles décoratives. Quant aux couronnes multiples[1], ne pourrait-on pas les considérer comme des éléments d'ornementation . des cercles concentriques incisés dans le bois, comme on peut encore en voir sur les roues de la charrette du district de Karnūlu *(pl. XII, d)* ? Faut-il voir dans les petits anneaux *(pl. XI, c)* des clous à tête plate[2]? Dans les dents de scie, des motifs purement décoratifs, comme la roue de lotus? Dans les boules, un bandage à clous saillants?

On ne peut faire que des conjectures, car, en dehors des entailles de forme circulaire, on n'a pas trouvé, dans le Sud de l'Inde[3], de roues en bois aussi richement ornementées. Notons encore au passage que, dans aucune figuration, on ne distingue les trois madriers formant rondelle

En revanche la plupart des éléments décoratifs des roues figurées par les sculpteurs *hoysala*[4] se retrouvent dans les roues de pierre de certaines charrettes rurales et des chars processionnels du plateau du Dekkan que l'on peut encore observer maintenant.

La pierre (pl. XIII-XVIII).

En effet, à l'intérieur du Karṇātaka et du Sud de l'Āndhra, on rencontre, dans les villages, des roues en pierre, formant un renflement au centre, percé d'un trou assez grand pour permettre le passage de l'essieu, qui semblent correspondre à certaines roues représentées à

(1) Nous avons observe sur certaines charrettes rurales du Rājasthān (districts d'Ajmer et de Jaisalmer), des roues à courts rayons, moyeu proéminent et jante épaisse faite de deux ou trois couronnes de bois

(2) Nous avons aussi vu, dans le district d'Ajmer, des roues a jante epaisse magnifiquement décorees de clous a large tête disposées circulairement

(3) Au Rājasthān, dans le district de Bamsvārā, les roues pleines de certaines charrettes sont ornées de motifs circulaires somptueux incisés dans le bois (voir *Glimpses of Rural Rajasthan*, Jaipur, 1968, p 64.

(4) Les roues a couronnes multiples reliées par deux barres diamétrales, figurées à Halēbīdu (H) *(pl XI, b)* n'ont été observées nulle part en Inde, ni sur les roues en bois, ni sur les roues en pierre

Sōmanāthapura *(pl. XIII, a, b)* Sur les roues de granit des grands chars processionnels des districts de Bijāpur, de Dhāravāḍ et de Citradurga *(pl. XIV, XV)*, on peut observer la plupart des motifs circulaires que l'on trouve dans les figurations : cercles concentriques taillés plus ou moins profondément, couronnes saillantes. Dans le Sud-Ouest de l'Āndhra, les roues de certains véhicules sont ornées de besants qui ressemblent aux petits anneaux ornant les roues d'une charrette à bras figurée à Sōmanāthapura *(pl. XIII, c, d)* Sur d'autres roues du district de Kōlāra ou de Bijāpur s'épanouit la corolle stylisée du lotus, et c'est ce motif probablement qui, sous des formes simplifiées, apparaît dans les dessins en dents de scie ou dans les boules *(pl. XVI, a-d)*. Nous reviendrons sur ce point.

De toute façon, le rapport entre les roues figurées et les roues réelles nous a paru si évident que nous avons été tenté d'intituler cette étude : *La roue des Hoysaḷa était-elle en pierre?*

Faut-il s'en étonner?

Non, quand on sait que la taille des roues en pierre occupait bon nombre d'artisans dans la zone granito-gneissique du Dekkan, au Sud des laves.

Elle était encore active à la fin du XIXe siècle dans les districts de Nellūru et de la Kṛṣṇā. Bruce Foote, dans un mémoire du service géologique[1] dit que, dans cette région, on ne travaillait la pierre que pour faire des roues de charrettes rurales. Dans plusieurs villages situés près des collines de Podile et de Kūcipūdi, à l'Ouest de Vangōlu (Ongole), c'était l'occupation principale des habitants. A l'aide de coins de bois, les roches étaient d'abord découpées en plaques carrées, puis taillées en forme d'octogones ou d'hexagones; lorsqu'elles étaient terminées, elles se présentaient généralement comme un disque parfait, ayant la partie centrale où passe l'essieu, renflée (trois fois plus épaisse que la périphérie); parfois on leur donnait la forme de lentilles; souvent elles étaient décorées de dessins géométriques. Leur diamètre variait de 1,50 à 1,90 m. On estimait qu'il fallait deux mois de travail à un tailleur de pierre pour faire une paire de grandes roues. A la carrière de Kūcipūḍi, il y avait une trentaine d'ouvriers; ils produisaient environ cent paires de roues par an, qui, sauf en cas de heurt avec un objet dur, pouvaient durer très longtemps; on croyait même que leur résistance augmentait avec le temps la première année on leur faisait porter des charges d'un *khaṇḍi* (environ 250 kilos); la seconde, le double de ce poids.

Cette industrie était vivante ailleurs, puisqu'on a trouvé des roues en pierre à différents endroits, sur les plateaux cristallins situés au Sud de la Kṛsnā, dans une zone limitée par le district de Bijāpur au Nord-Ouest, le district de la Kṛṣṇā au Nord-Ouest, et le district de Tarmapuri (Dharmapuri) au Sud-Est.

Il semble donc que les sculpteurs *hoysaḷa* ont été sensibles au pittoresque de la vie quotidienne, qu'ils ont représenté des véhicules véritables et n'ont pas été touchés par ce dessèchement, ou cette stérilité, qui caractérise, dans le Sud de l'Inde, beaucoup de représen-

(1) *Memoirs of the Geological Survey of India*, vol XVI, 1880, 105

tations de voitures à quatre roues tirées par des chevaux, faites suivant le même modèle, avec des formes stéréotypées, comme si le chariot n'était qu'un simple support de l'image divine, comme s'il était réduit au titre d'attribut iconographique[1]. Aucune trace de conformisme canonique dans les voitures des *Hoysala* · elles sont parfaitement intégrées aux scènes dans lesquelles elles figurent[2].

III. Identification des voitures

Comment classer ces véhicules?

Les charrettes rurales tirées par des bœufs, seuls animaux de trait de la campagne du Sud de l'Inde, ne posent pas de problèmes. Elles ne sont pas différentes de celles qui existent encore dans certaines zones isolées du plateau *(pl. XII, a, b)*. Certaines ont une ossature plus élaborée *(pl. VI, c, d, VII, a, b, VIII, a)*; l'une d'elles, munie d'une caisse légère, fait penser à la petite charrette de procession photographiée devant le temple de Virūpāksa à Paṭṭadakal *(pl. IX, c, d)*.

Les autres sont tirées par des chevaux, animaux nobles, qui ont toujours joué un rôle négligeable dans l'économie agricole de l'Inde, mais ont eu une grande place à la cour et dans les armées des souverains *hoysaḷa* qui en importaient de grandes quantités de l'Asie occidentale[3] Les voitures auxquelles ils étaient attelés, richement décorées, étaient donc des véhicules aristocratiques.

Décoration et symbolisme.

On a vu que la plupart de ces voitures ont leur caisse magnifiquement ornementée. On devine que certaines devaient être construites avec des bois précieux qui ont été ciselés, et peut-être incrustés de pierres précieuses, ou ornées de guirlandes de perles *(voir en particulier pl III, b, d, V, b, c, VIII, b, c, d)*, la plupart portent soit le pavillon royal, soit le parasol. Ce souci de décoration somptueuse ne pouvait qu'être lié à la richesse et à la puissance du roi.

De même, la roue semble avoir été pour les artisans *hoysaḷa* un objet privilégié de résonance symbolique En brodant dans la pierre leurs voitures, ils paraissent avoir associé plus d'une fois le *padma*, lotus

(1) Nous pensons en particulier aux bas-reliefs représentant des voitures à quatre roues dans les temples de Śiva a TirupuvaNam (tk de Kumpakōnam, dt de Tañcāvūr) ou de Visnu à Hampi (tk de Hosapēte, dt de Ballāri), de même qu'aux peintures modernes, telles celles qui décrivent la légende des jeux de Śiva à Maturai, où l'on voit, médiocrement exécutées, les mêmes types de voitures (voir photos *I F I*, n° 1079-1, 2009 *bis*-10, Dessigane, Pattabiramin et Filliozat, *La legende des jeux de Çiva à Madurai*, Pondichéry, 1960, fasc 2, planches)

(2) « The frieze depictions are not stories They are the reality Little distinction is made between past and present The medieval worshipper relived all the exploits of god and hero each time he visited the temple, and thus each time renewal was achieved Not one element is repeated mechanically, the miracle here is in the variations of the details of each and every part which moves through space continuously and evenly, each note having its own emphasis and unique characteristic » (Carmel Berkson, in *Marg*, vol XXXI, n° 1, 1977, 47, « In praise of Hoysala Art »)

(3) *Epigraphia Carnatica*, vol. V, Arsikere tk, 22 ; Coelho W , *The Hoysaḷa Vamśa*, 253-4

rose de forme circulaire, et le *cakra*, disque, roue, symbole royal. On sait que le lotus dont la corolle s'épanouit largement se manifeste très tôt dans les représentations plastiques en Inde, sous des aspects stylisés très divers qui se retrouvent dans les figurations de la roue[1]. Par exemple, le lotus du musée d'Amarāvati *(pl. XVIII, b)* se présente avec trois rangées de pétales disposés circulairement autour d'un bouton, sa circonférence est bordée de petits motifs de la même fleur La roue du char de pierre de Cāraṅkapāni (tk de Kumpakōṇam, dt de Tañcāvūr) *(pl. XVIII, d)* a un moyeu orné d'une corolle de pétales de lotus autour duquel s'organisent des figures radiales. Dans celle du char de pierre de Hampi (tk de Hosapēte, dt de Baḷḷāri) *(pl. XVIII, f)*, une corolle de lotus s'épanouit aussi autour de l'essieu, mais, à la place de la jante, est un beau décor de rinceaux.

Il n'est donc pas étonnant de retrouver ces différents motifs dans les roues des véhicules figurés A Haḷēbīdu (H), le lotus se manifeste clairement dans la roue d'un char *(pl XVIII, a)*, les motifs en dents de scie d'une autre roue *(pl. XVIII, c)* sont disposés de la même façon que les pétales du *padma* d'Amarāvati, et les petites boules bordant certaines roues *(pl. XI, e, f)* pourraient bien correspondre à la couronne florale du même lotus, ou aux pétales stylisés qui ornent la jante mince de la roue du char de pierre de Tiruvārūr (tk de NākappattiNam, dt de Tañcāvūr) *(pl XVI, f)*.

La recherche décorative ne peut pas à elle seule expliquer l'assemblage de tous ces éléments. Le symbolisme est trop apparent pour être mis en doute. Les véhicules prennent ainsi une singulière dignité · ils étaient réservés au roi et à ses agents[2].

Voitures de guerre et de parade.

La plupart des véhicules à deux roues tirés par des chevaux apparaissent dans des scènes de combat Ils font penser aux chars de guerre légers, représentés au Kailāśa, à Ellorā[3], ou au temple de Virūpāksa de Paṭṭadakal (VIIIe siècle)[4], mais, alors que ces derniers sont faits d'une simple caisse munie de panneaux rectangulaires, posée sur un essieu, voitures robustes, utilitaires, conçues pour des déplacements rapides sur tous terrains, les chars *hoysala* sont richement décorés et semblent avoir été plutôt des véhicules d'apparat.

Quant au chariot à quatre roues, il paraît mal adapté aux conditions de la guerre par son peu de maniabilité · rien n'indique qu'il ait eu un avant-train tournant (en Europe, ce perfectionnement ne date que du XVIe siècle); or, avec deux essieux fixes associés, on ne peut virer qu'en

(1) Voir Auboyer J , *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, 81 et la bibliographie citée en note

(2) L'épigraphie nous le confirme , lorsque le souverain voulait honorer quelqu'un, il lui faisait don d'un char, car ce véhicule était considéré comme l'emblème de la royauté, de la même façon que le trône ou le palanquin (*Epigraphia Carnatica*, vol III, Mandya tk, 121 , Coelho W , *The Hoysala Vamsa*, 260)

(3) Voir Gupte & Mahajan, *Ajanta and Ellora*, pl XCIX, f p 177

(4) Voir Zimmer, *Art of Indian Asia*, vol II, pl 307

faisant riper l'avant, ce qui peut causer la rupture de la flèche ou des roues. De tels véhicules ne pouvaient recevoir que des charges médiocres et posaient des problèmes de conduite difficiles. En tout cas, ils ne diffèrent pas, par leur structure et par leur décoration, des quelques chars processionnels modernes que nous avons signalés.

CONCLUSION.

On serait donc tenté, en conclusion, de dire que les sculpteurs *hoysaḷa*, pour représenter les batailles de chars décrites dans le *Mahābhārata* ou le *Rāmayāna*, ont pris comme modèles les voitures de cérémonie utilisées à leur époque, et non des véhicules de guerre. Ne faut-il pas considérer la plupart des chariots comme des voitures de parade, semblables à celles qu'à Vijayanagara, au début du XVIe siècle, les généraux faisaient défiler dans les rues, au moment des fêtes, et dont Domingo Paes a laissé une brève description[1] ? Ce serait se conformer à l'opinion des spécialistes d'histoire militaire qui s'accordent pour affirmer qu'en Inde, le rôle des chars dans les batailles a été important jusqu'aux environs de l'ère chrétienne, qu'il a ensuite diminué, pour être négligeable à la fin du règne de Harśa[2].

Pourtant, même si beaucoup des véhicules figurés ne semblent pas avoir eu d'autre destination que la cérémonie, on est en droit de penser qu'aux XIIe et XIIIe siècles, dans les royaumes du Dekkan, les voitures légères jouaient encore un certain rôle dans les opérations militaires[3], au moins pour transporter le souverain et ses officiers sur le champ de bataille, ou pour conduire des archers au cœur du combat (?).

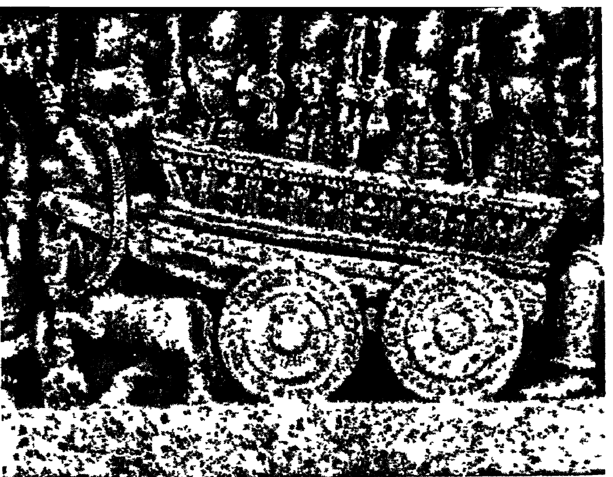
L'étude complète des frises permettra peut-être de définir la véritable place des véhicules à roues dans l'ensemble des forces armées *hoysaḷa*[4]

(1) In Sewell, *A Forgotten Empire*, éd 1962, 261-2

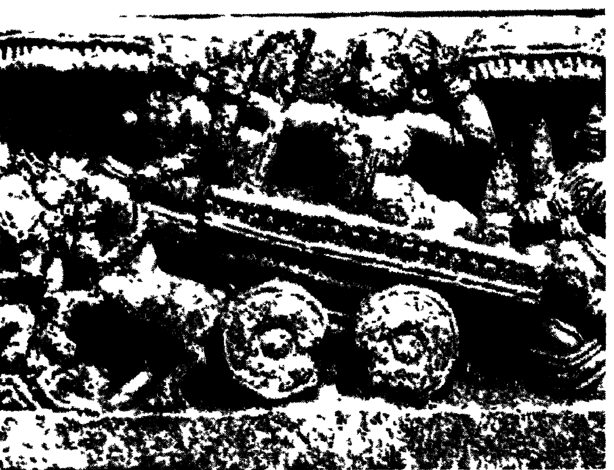
(2) Chakravarty, *The Art of War in Ancient India*, éd 1941, 25-6, Majumdar, *The Military System in Ancient India*, éd 1960, 136 Jadunath Sarkar (*Military History of India*, éd 1960, 163) estime même que les chars ont cessé d'être utilisés dans les combats au début de l'ere chretienne

(3) On connaît mal la manière dont étaient conduites les opérations militaires à la période *hoysala* sur les quelques renseignements fournis par les inscriptions, voir Coelho, *The Hoysala Vamsa*, 253-60, sur l'apport des représentations figurées, voir les etudes sommaires suivantes T D Patel, Chariots sculptured in Somanathapur Temple, Transportation as depicted in Somanathapur Temple, M Radha, A Sculptural Study of Warfare during Hoysala Period, *Archaeological Studies* (University of Mysore), vol I, 1976, 85-8, vol II, 1977, 111-4, 102-5

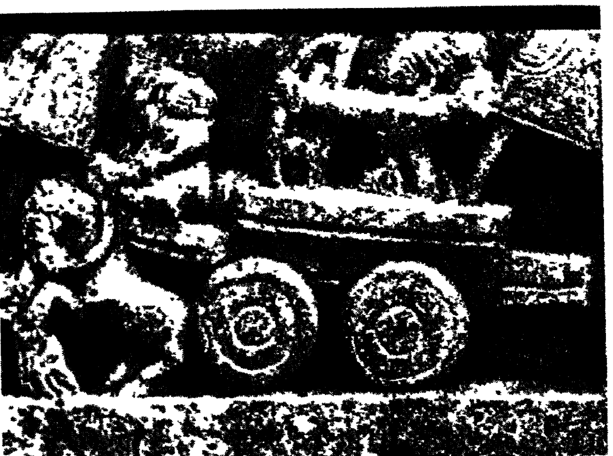
(4) Rappelons qu'aux XVIIe et XVIIIe siècles, sur le plateau du Maisūru, les *rājā*, puis Haidar 'Alī et Tīpū Sultān, pour les transports militaires, utilisaient les bœufs, et non les chevaux (il existait un service spécial chargé des étables royales) Ce sont ces bêtes (Haidar 'Alī en avait 60 000) qui ont permis aux derniers souverains du Maisūru de faire des marches exceptionnelles, avec armes et bagages, pendant la guerre contre les Anglais (W D Gunn, *Cattle of Southern India*, 8-19)



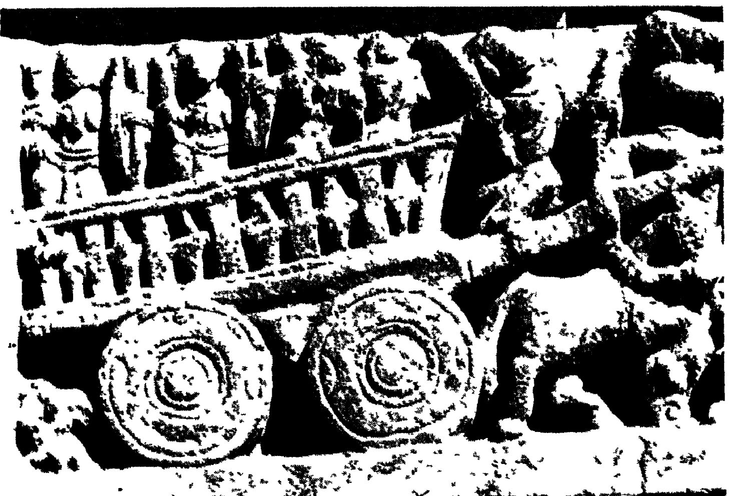
a



b



c



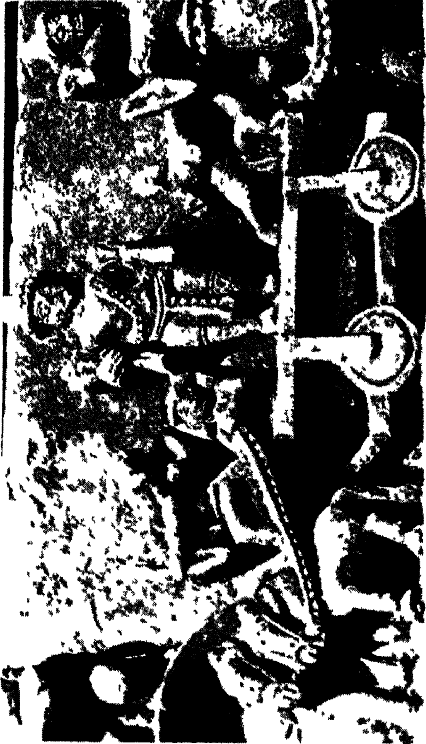
d

Voitures à quatre roues. V. *a-d*, Sōmanāthapura. En *a* l'ossature du véhicule est apparente : on distingue les extrémités des traverses ; en *a*, *b*, *d* l'ornementation des ridelles est particulièrement soignée ; en *a* et *d* noter la structure des roues.

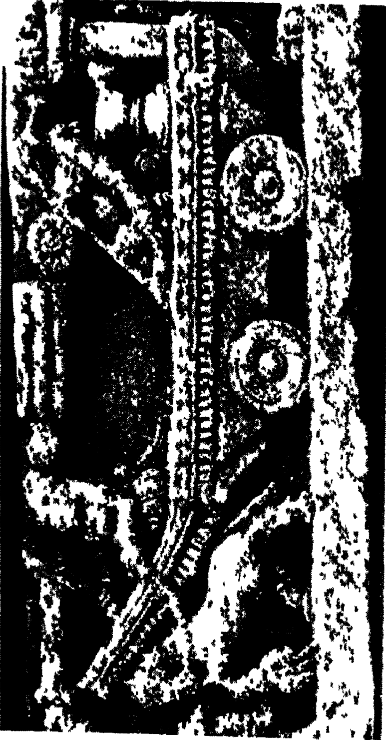
Planche II



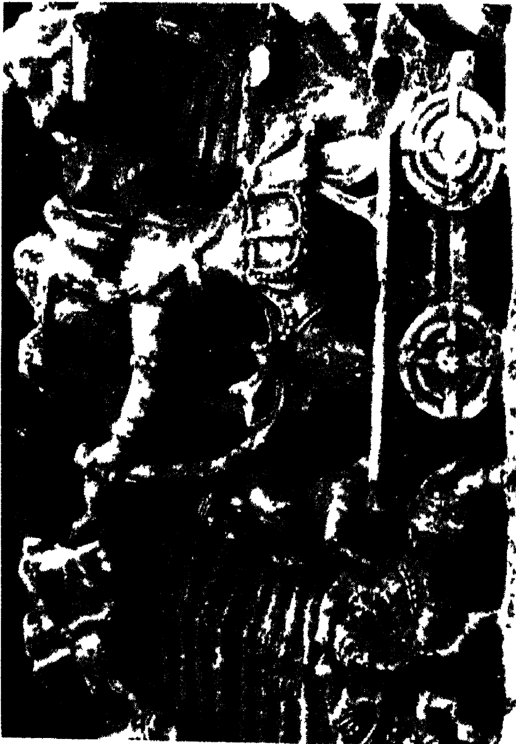
b



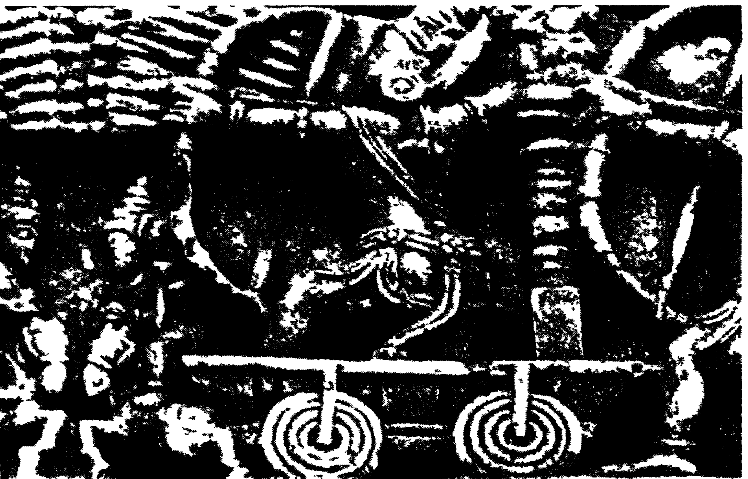
d



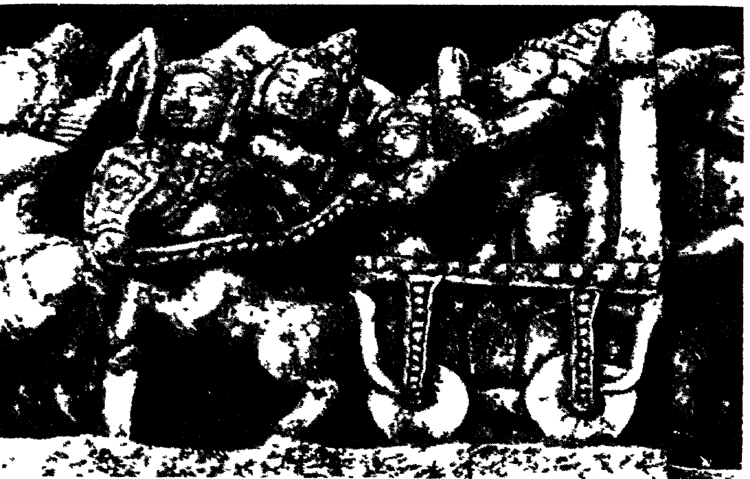
a



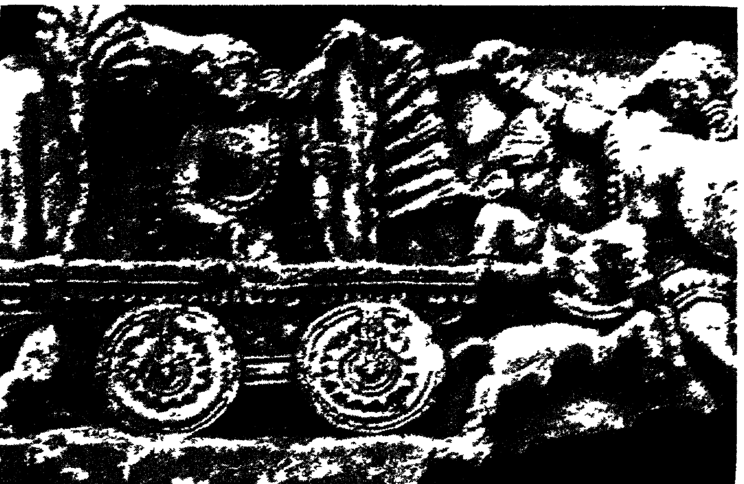
c



a



b

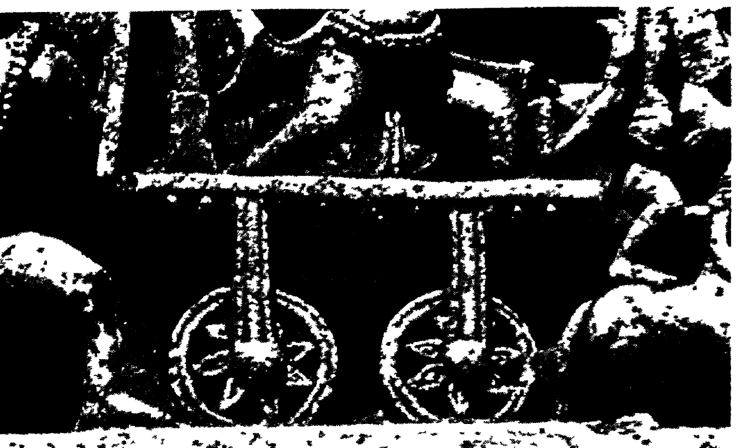


c

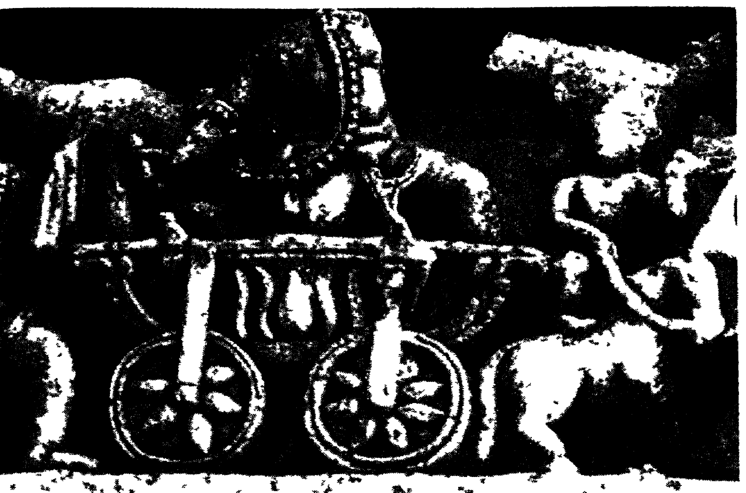


d

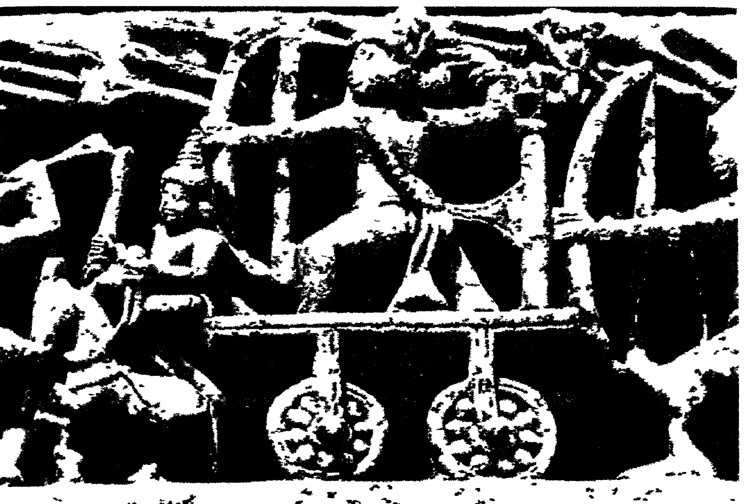
Voitures à quatre roues (G) *a*, *b*, Halēbīdu (H), *c*, Halēbīdu (K), *d*, Amṛtapura. Les caisses sont richement décorées, les supports extérieurs à la roue ont des formes diverses, en *a* et *c* noter la structure des roues



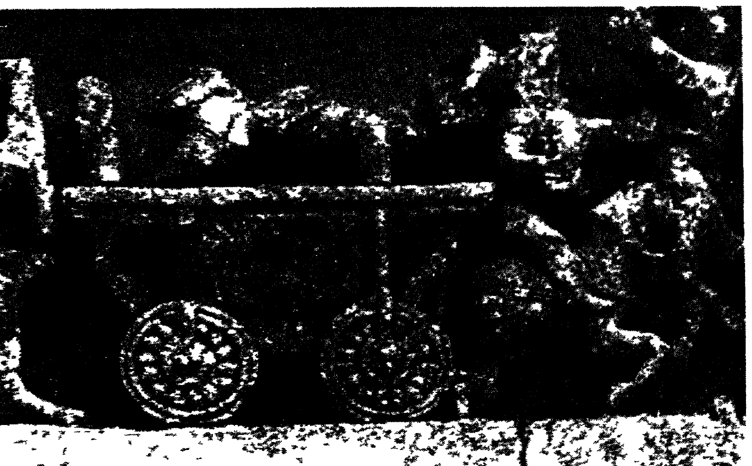
a



b



c

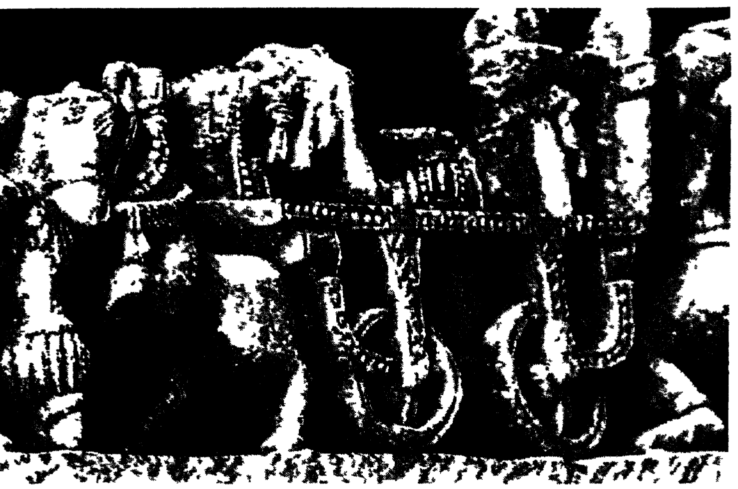


d

Voitures a quatre roues D *a-d* Halēbīdu H Les voitures paraissent plus legeres elles ont des roues a rayons renfles vers le milieu



a



b



c

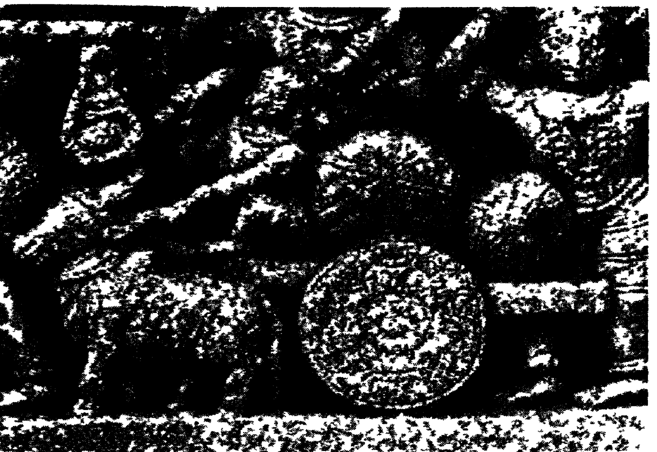


d

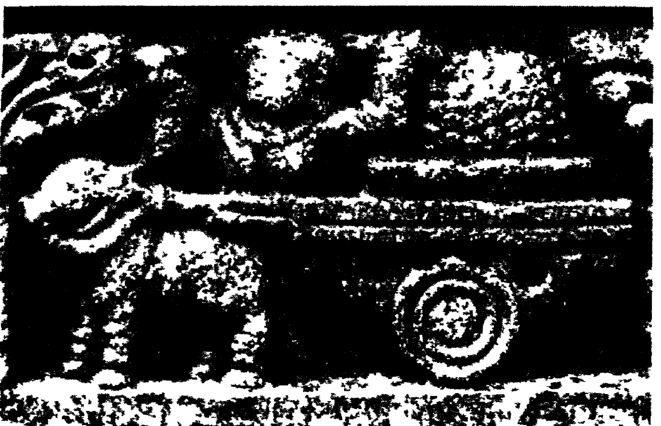
Voitures à quatre roues. F — *a-c*, Halēbīdu (H ; *d*, petit chariot du temple de Śiva à Mēlkarivēlankulam (tk de Nānkunēri, dt de Tirunelvēli). Les différents supports extérieurs à la roue sont reliés à des essieux fixes et associés parallèlement ; en *b* et *c* noter le raffinement de la décoration.



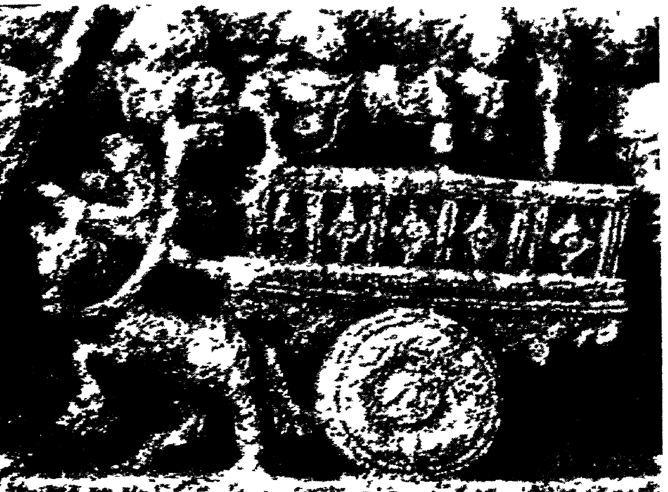
a



b

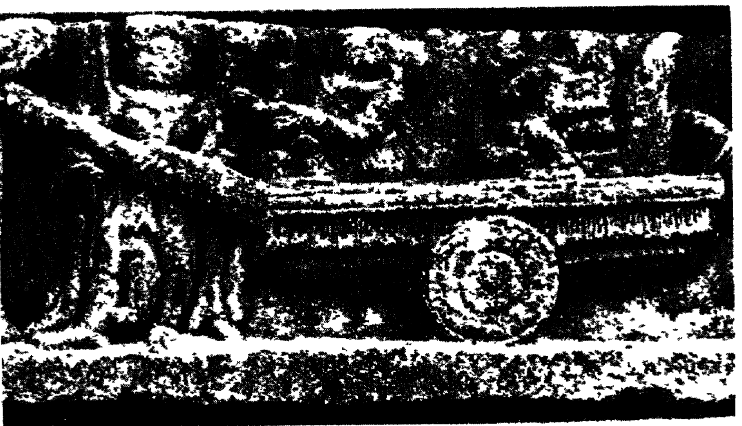


c

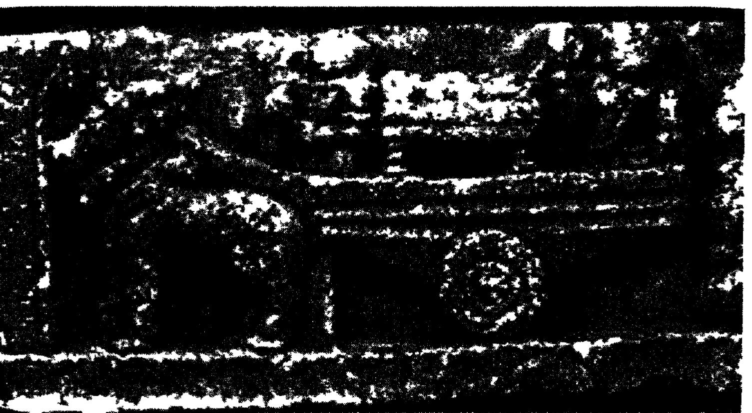


d

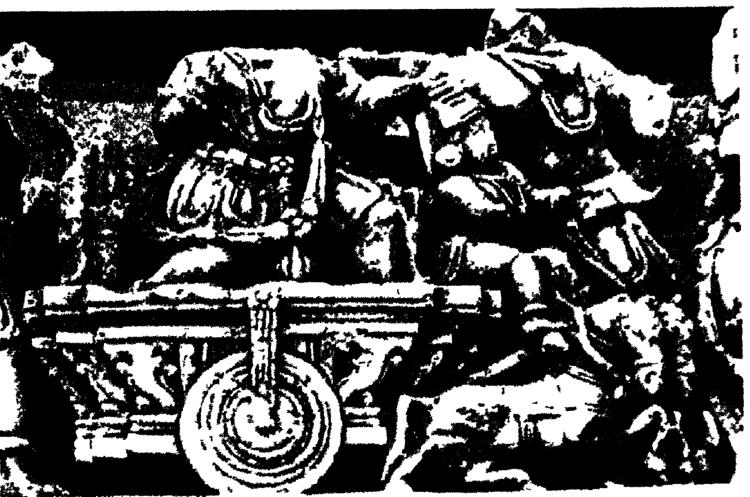
Voitures à deux roues (A) : *a*, Amitapura ; *b-d*, Sōmanāthapura. Le timon se rattache au longeron médian et constitue une attache entièrement rigide ; noter la variété des roues.



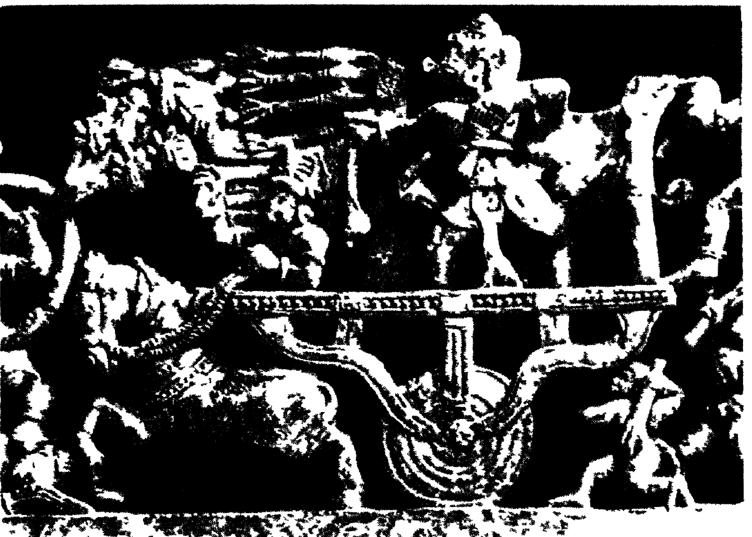
a



b



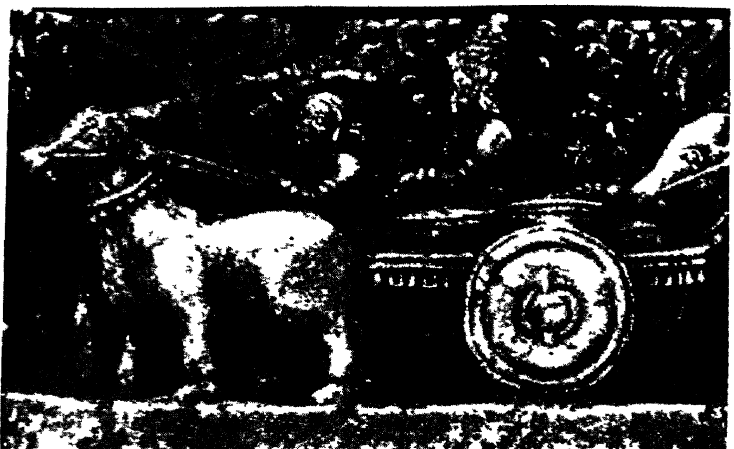
c

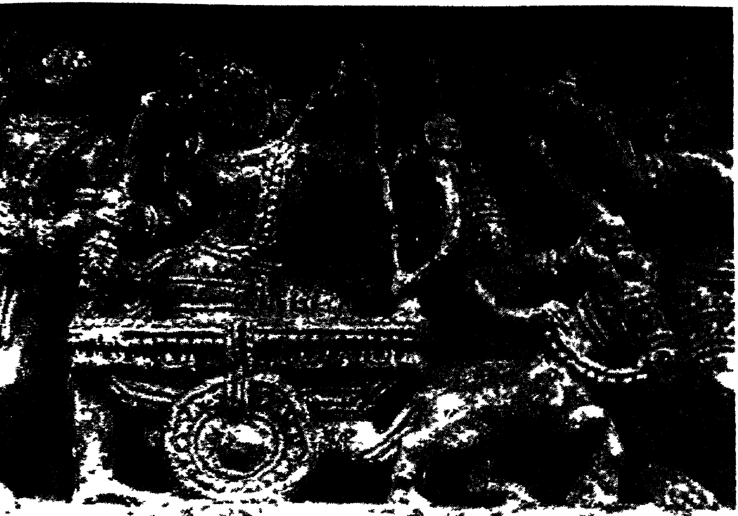


d

Voitures à deux roues B. *a*, *b*, Aralaguppe, *c*, *d*, Halēbīdu (H). La forme de la base sur laquelle repose le plancher varie beaucoup, en *c* on dirait le soubassement d'un char processionnel, en *d* noter le support en accolade

Planche VIII

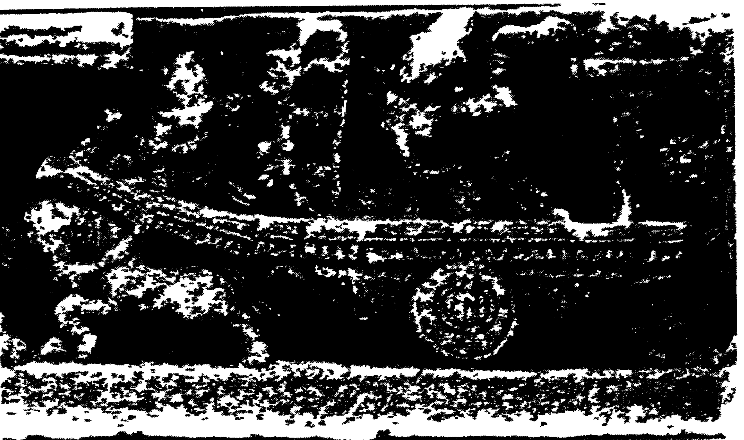

a


b

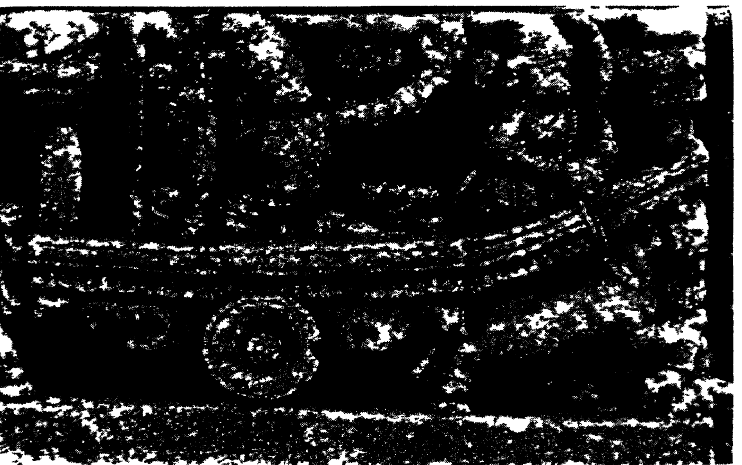

c


d

Voitures à deux roues. *a-d* Halēbīdu K. Peut-être les véhicules les plus somptueusement décorés, en *c* et *d* noter l'ornementation des roues



a



b



c



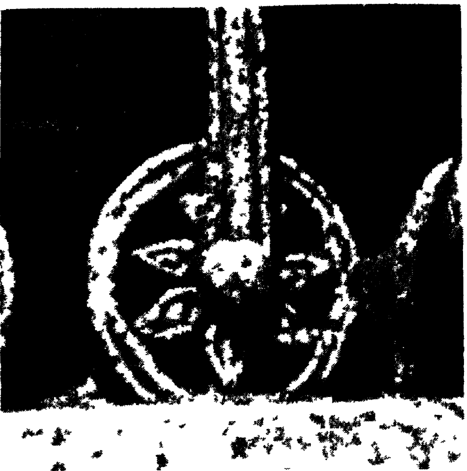
d

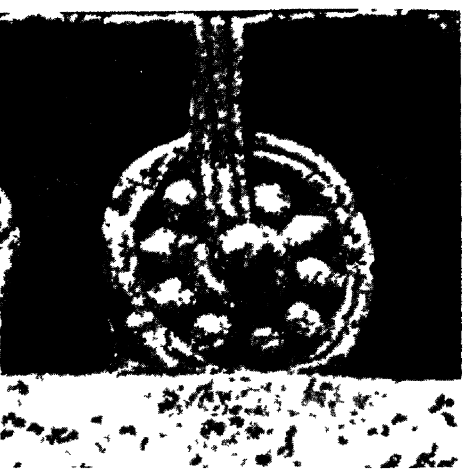
Voitures à deux roues. D. — *a, b* Hosaholalu ; *c*, Amṛtapura ; *d* petite charrette du temple de Śiva à Pattadakal (k. de Badāmi, d. de Bijāpur) ; comparer à la représentation de Amṛtapura.

PLANCHE IX

PLANCHE X


a


b


c


d


e


f

Différents types de roues (A) *a*, *b*, *c*, Halēbīdu, *d*, *f* Sōmanāthapura, *e*, Hosaholalu



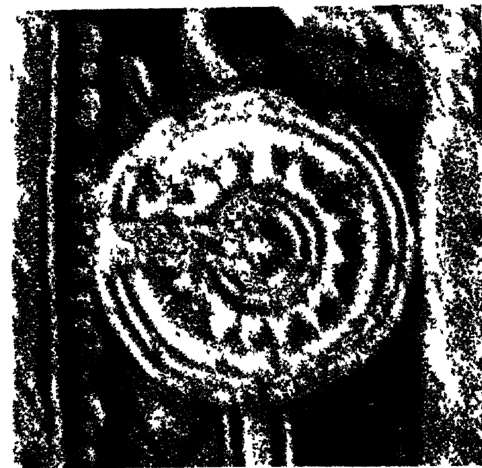
a



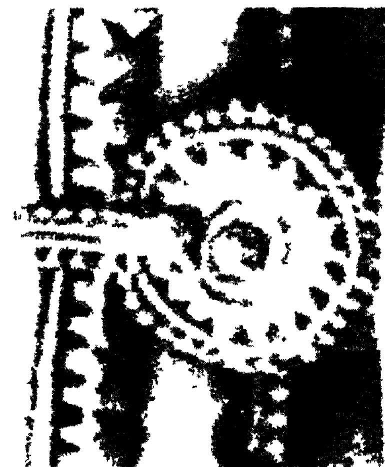
b



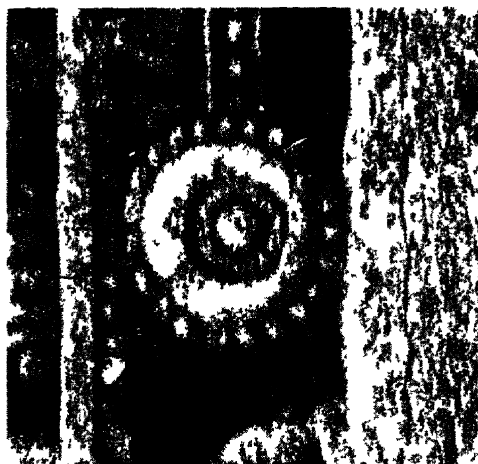
c



d



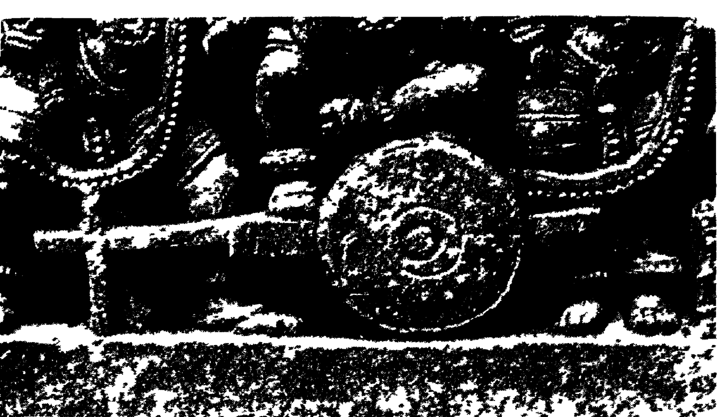
e



f

Différents types de roues B a, c, Sōmanāthapura ; b, Halēbīdu (H) ; d, e, f, Halēbīdu (K

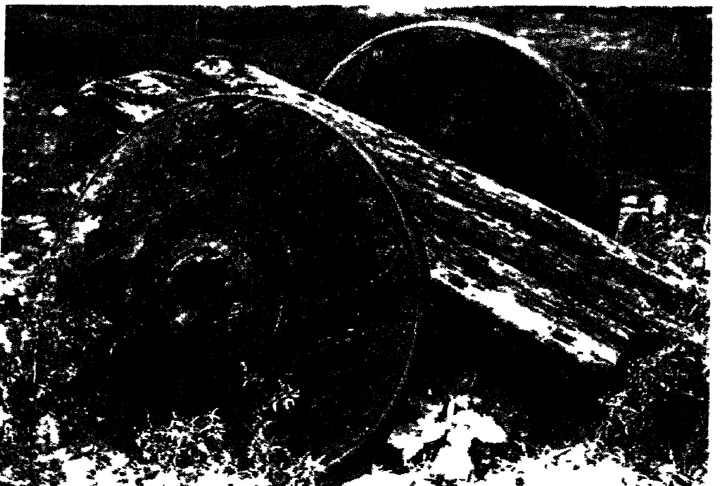
PLANCHE XII



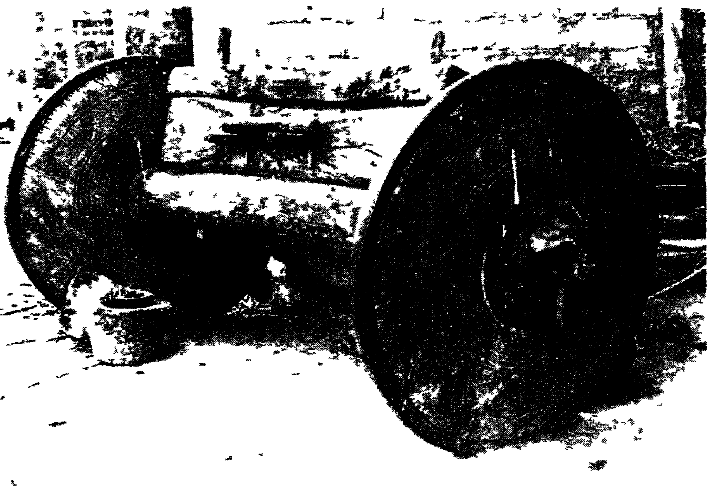
a



c



b

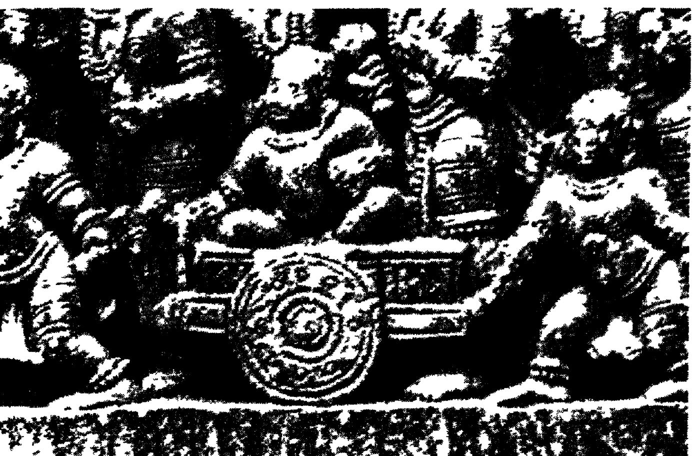


d

Voitures figurées et voitures réelles. A : à roues en bois : *a*, Sōmanāthapura ; *c*, Amṛtapura ; *b*, charrette d'Aihole (tk de Hunungund, dt de Bijāpur) ; *d*, charrette de Saṅgameśvara (tk de Nandikōtukūru, dt de Karnūlu). Les roues de bois sont faites de trois madriers jointifs consolidés par un bandage de fer ; en *d* elles sont décorées de cercles concentriques entaillés dans la rondelle ; noter le coussinet de bois sur la poutre de l'essieu comparable à celui qui est figuré en *c*.



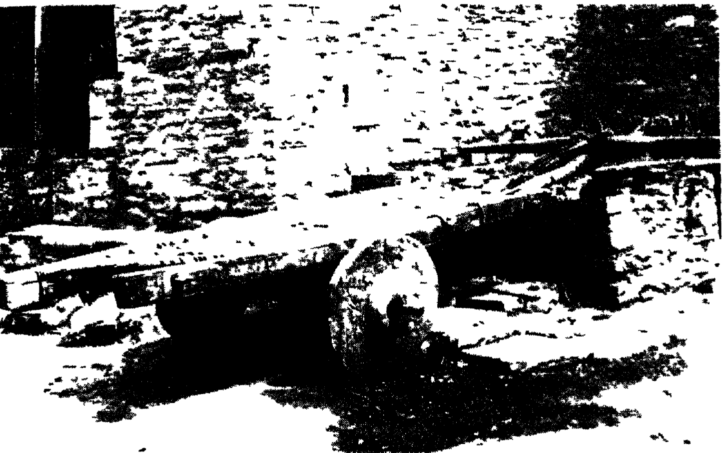
a



c

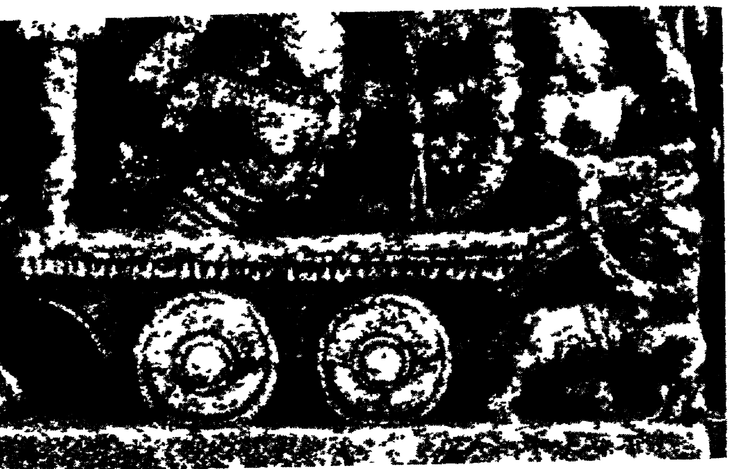


b



d

Voitures figurées et voitures réelles. B. à roues en pierre : *a*, *c*, Sōmanāthapura ; *b*, roues de charrettes de Akirapalli (tk. de Nūjvīdu, dt. de la Kistnā) ; *d*, charrette rurale de Kondapragatūru (tk. de Nandikōtukūru, dt. de Karnūlu). La partie centrale des roues est renflée, en *d* les besants forment un ornement circulaire comparable aux petits cercles qui décorent la roue en *c*.



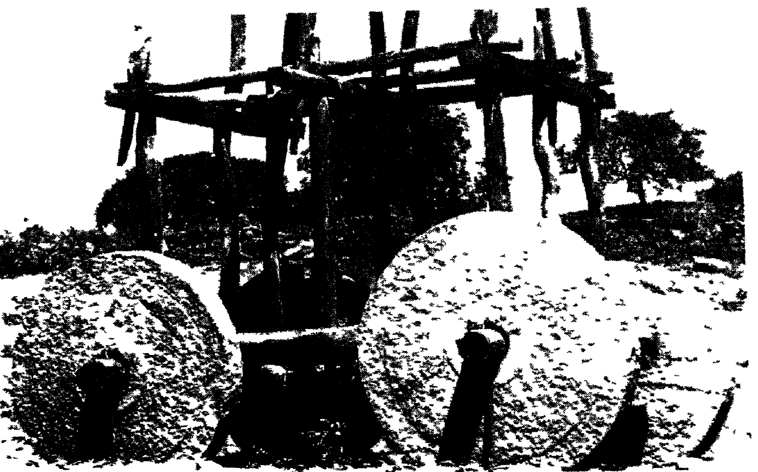
a



c

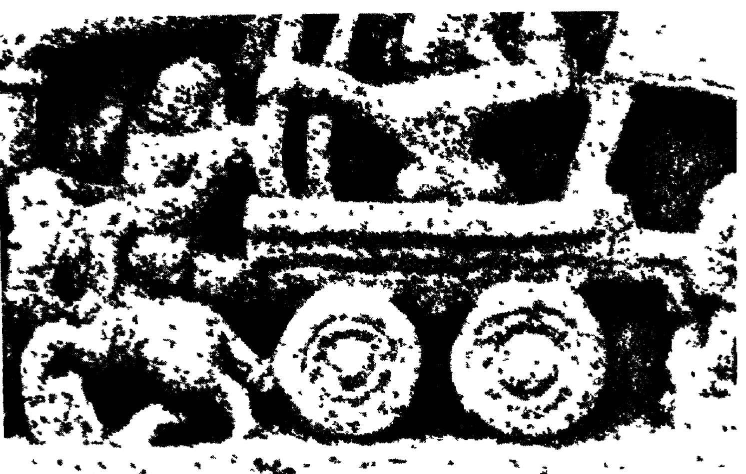


b

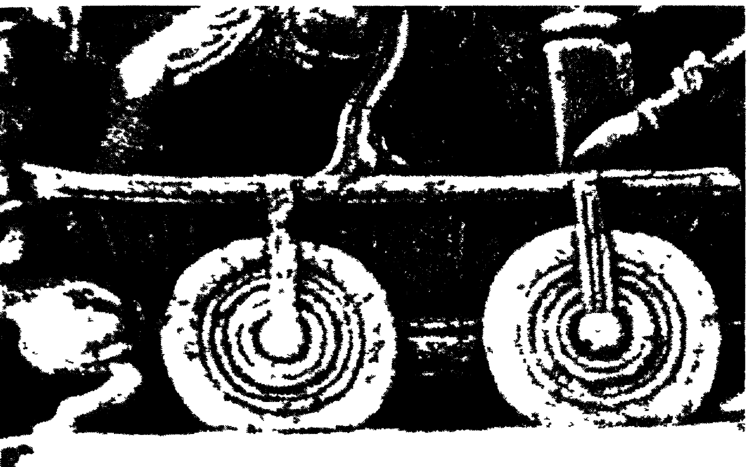


d

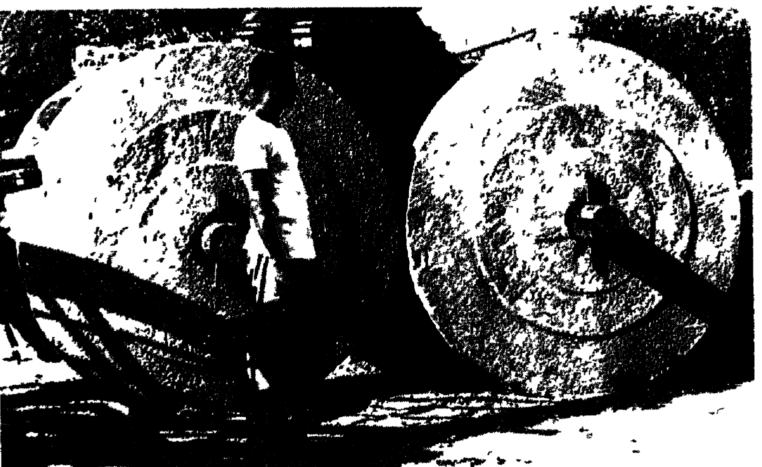
Voitures figurées et voitures réelles. C à roues en pierre: *a*, Hosaholalu, *c*, Halēbīdu (H.), *b*, roues de char processionnel (de faible diamètre) de Nallūr (tk de Ocūr, dt de Tarmapuri Dharmapuri), *d* roues de char processionnel de Pattadakal (tk de Badāmi, dt de Bijāpur) différentes manières de traiter les motifs circulaires



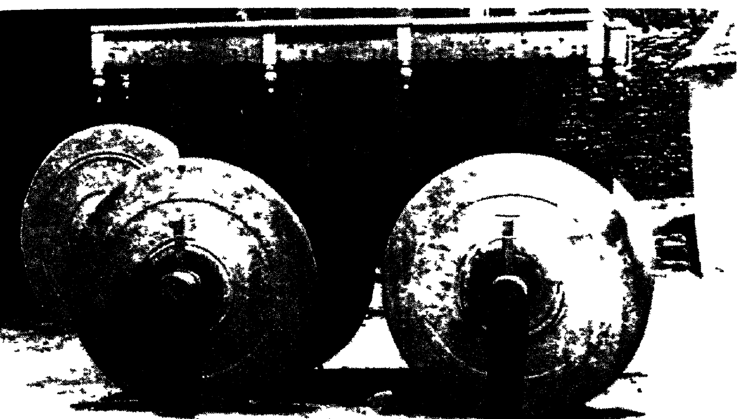
a



c

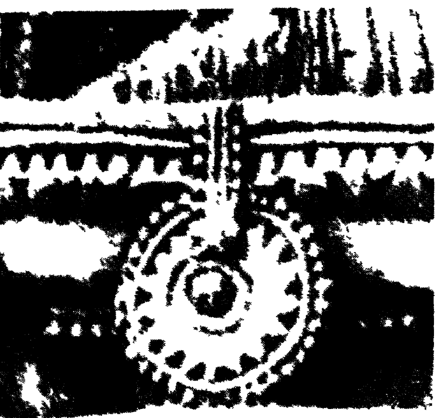


b



d

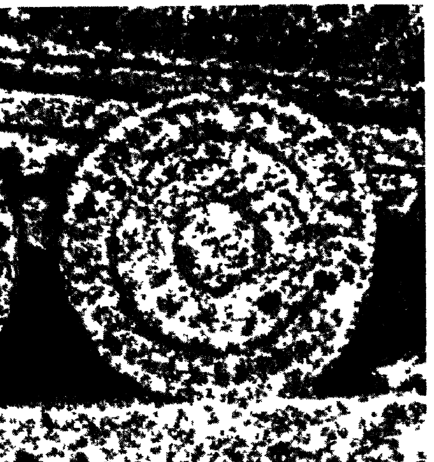
Voitures figurées et voitures réelles (D) à roues en pierre : *a*, Sōmanāthapura ; *c*, Halēbīdu (H) ; *b*, roues de char processionnel de Lakkundi (tk de Gadag, dt de Dhārvāḍ) ; *d*, roues de char processionnel de Hiriyūru (tk de Hiriyūru, dt de Citradurga) : différentes manières de traiter les motifs circulaires



a



c



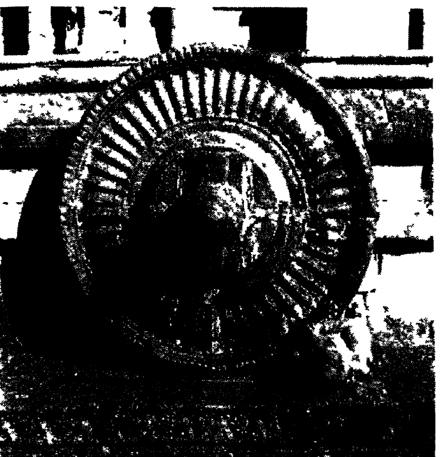
e



b



d

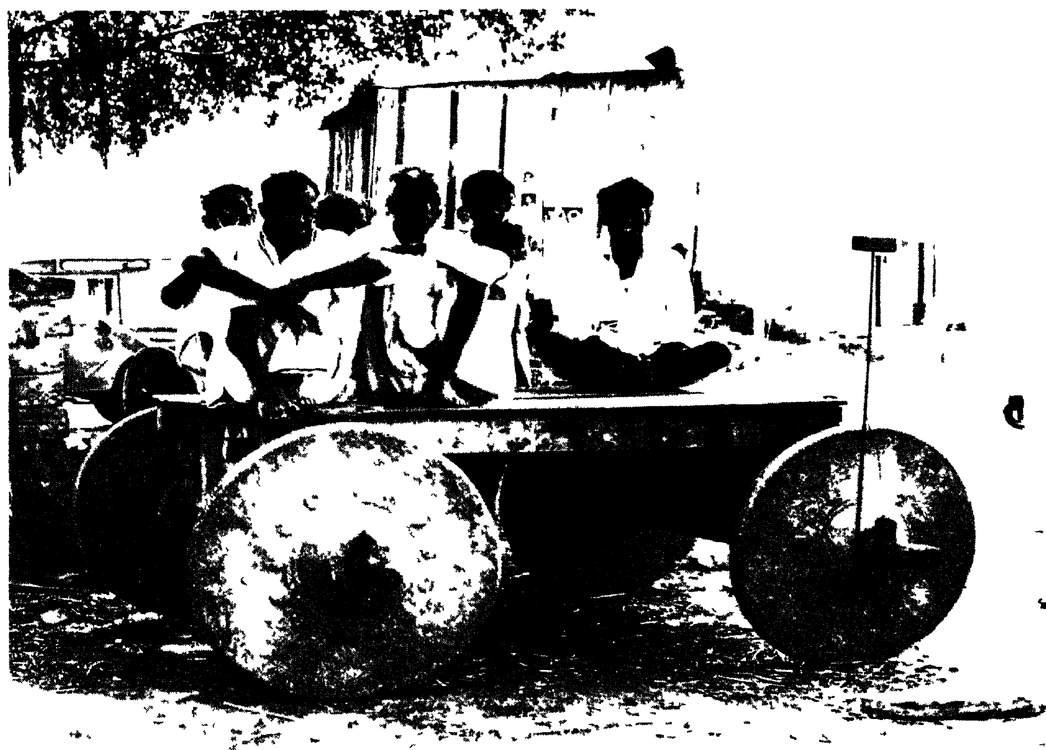


f

Voitures figurées et voitures réelles. E. à roues en pierre : *a*, Halebidu, K. ; *c*, Halebidu, H. ; *e*, Sōmanāthapura ; *b*, roue de charrette de Nandi, tk de Chikkaballāpura, dt de Kōlāra ; *d*, roue de char processionnel de Banasankari, tk de Badāmi, dt de Bijāpur ; *f*, roue de char de pierre de Tiruvārūr, tk de Nākappattinam, dt de Tañcāvūr : différentes manières de traiter les motifs circulaires et floraux.



a



b

Voitures figurées et voitures réelles (F *a*, Sōmanāthapura *b*, chariot de temple de

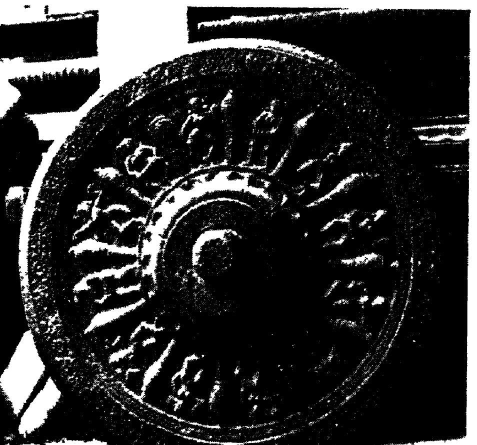
PLANCHE XVIII



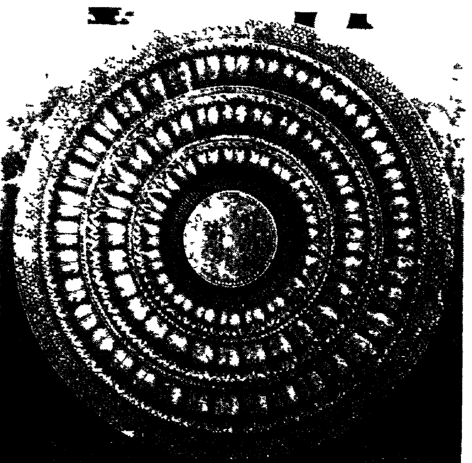
a



c



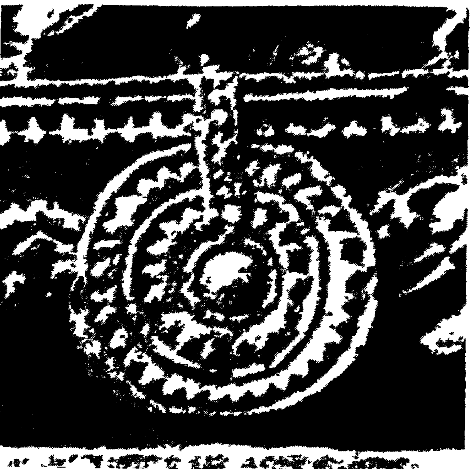
e



b



d



f

Symbolisme de la roue *a c* Halebidu K , *e* Sōmanāthapura *b* *padma*, musee d Amarāvati , *d*, roue du char de pierre de Cārankapāni tk de Kumpakōnam dt de Tañcāvūr , *f* roue du char de pierre de Hampi tk de Hosapēte, dt de Ballāri correspondance entre *padma* et *cakra*

LA MAISON AU TIRUNELVELI (INDE DU SUD)

PAR

M.-L. REINICHE

Au Tamilnad les célébrations du Pongal au début de *tai*, 15 janvier-15 février, correspondent, entre autres, à la remontée du soleil vers le nord après le solstice d'hiver. Au Tirunelveli dans le taluk d'Ambasamudram[1], le Grand Pongal — de *ponkal*, action de bouillir et bouillonnement, par suite, cuisson cérémonielle, généralement, de riz — sera suivi, quelques jours après, du « Pongal de la petite maison », *ciRu vīlu ponkal*. On l'appelle aussi « Pongal de Parvati », du nom de l'épouse de Śiva, l'opposant ainsi au précédent désigné alors comme « Pongal de Bhagavan », le Seigneur, et le rituel est strictement l'affaire des femmes de la maison.

Cette fête marque l'achèvement de toute la période inauspicieuse à tous points de vue du mois précédent de *markaLi*, 15 décembre-15 janvier. Chaque jour, en effet, après avoir tracé le dessin *(kōlam)* du seuil de leur maison, les femmes avaient déposé en son centre un petit cône de bouse de vache, piqué d'une fleur jaune et appelé *piḷḷaiyār* : c'est un des noms du dieu à tête d'éléphant Ganesh, également dit Vinayagar, dieu des commencements, sorte de garant, dont la représentation, souvent en bouse, se retrouve dans tous les cultes. En somme, pour empêcher les influences néfastes du mois de pénétrer dans la maison, on accumule les obstacles sur le seuil, en conjuguant aux complexités de ce labyrinthe qu'est le *kōlam* les vertus purificatrices de la bouse de vache et la protection divine[2]. Plus tard dans la journée, la

(1) Le Tirunelveli est un district de l'extrême sud de l'État de Madras, et le taluk d'Ambasamudram est situé à l'ouest sur la rive gauche de la Tambraparni qui traverse le district d'ouest en est. Cette enquête sur la maison a été réalisée en 1972-73 au cours d'un séjour dans un village situé non loin du fleuve dans la zone rizicole du taluk, grâce à une mission accordée par le CNRS.

(2) Le *kōlam* « forme, beauté » est dessiné tous les matins, et parfois le soir à la tombée de la nuit, avec une poudre minérale blanche sur le seuil balayé et aspergé d'eau. C'est généralement un tracé continu et symétrique autour d'un certain nombre de points posés à l'avance à intervalles réguliers (cf. photo 1). Les jours de fête il est toujours plus élaboré ; on le trouve à l'intérieur de la maison et dans tous les endroits de culte ; de la chaux liquide est alors

bouse avait été ramassée avec sa fleur, aplatie en galette et mise à sécher sur un mur. Les bouses ainsi séchées servent en général de combustible; dans le cas présent elles sont conservées, au moins en partie, et entrent comme l'un des éléments du rituel du « Pongal de la petite maison ».

Cette célébration nous intéresse ici pour deux raisons : d'une part, parce que le plan d'une maison est tracé à cette occasion et peut être rapproché du type courant de construction dans la région; d'autre part, parce que le rituel lui-même est comparable à la dernière partie des rites de fondation d'une maison nouvelle, ce qu'on verra ensuite.

Description

Dans cette riche région de riziculture des bords de la Tambraparni, l'habitat est bien regroupé, souvent en gros villages. Il n'est pas rare d'y trouver un grand temple à Śiva ou à Viṣṇu et datant du xvie ou xviie siècle. Le nombre des maisons construites en dur, aux toits de tuiles, et même avec un étage, est important; la blancheur de leurs murs les met de loin en évidence. Elles dominent, pour ainsi dire exclusivement, dans la partie la plus aérée des agglomérations, là où vivent les hautes castes de brahmanes, de propriétaires terriens. Dans les quartiers plus concentrés où se regroupent les castes de statut moyen, aux constructions en dur, quelquefois de taille très réduite, se mêlent les maisons en torchis couvertes d'un toit en palmes de borassus Ces dernières enfin dominent aux marges extrêmes du village où sont relégués les hameaux des intouchables. Les maisons en dur utilisent à la fois les pierres et les briques; parmi elles, celles qui sont de taille modeste ont, en fait, souvent des murs de terre, recouverts d'un enduit blanc, montés sur un soubassement en pierres.

Pour donner une vue d'ensemble des habitations de la région, on pourrait reprendre une description déjà ancienne mais encore valable[1]. Entre autres, l'auteur fait une distinction entre la maison des brahmanes et celle des non-brahmanes. Chez les brahmanes, la façade donnant sur la rue est, en effet, flanquée d'une plate-forme abritée qu'on prend le parti ici d'appeler véranda; dans les petites villes, et au village lorsqu'il s'agit d'une construction relativement récente, cette véranda est fermée par une grille. Chez les non-brahmanes, il n'y a pas de véranda, mais une porte dans un mur de façade conduit à une cour intérieure sur laquelle ouvrent une ou plusieurs maisons, généralement avec véranda. La remarque de H. R Pate traduit une apparence; elle n'est cependant que superficiellement pertinente si l'on se souvient que la rue le long de laquelle se regroupent les maisons de brahmanes exclusivement n'était pas, traditionnellement — et dans un village, trente ans auparavant encore —, un lieu de passage public au sens où nous l'entendons.

Au-delà des distinctions selon la richesse et le statut, en dépit d'ajustements, apparemment toujours possibles, en fonction de la place disponible, la grande majorité des habitations paraît correspondre et

utilisée Cf J Layard, *Labyrinth ritual in South India*, 1937, F Zimmermann, *Gauche et Droite, dehors et dedans*, 1972, p. 35 sq.

(1) H. R. Pate, *Tinnevelly*, Madras District Gazetteers, vol. I, 1917, p 101-103.

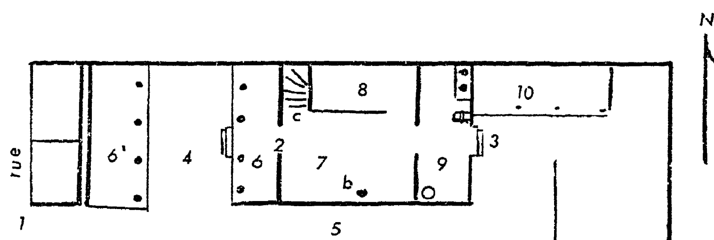


Fig 1a

1 entrée sur la rue, *teruvācal* ,

2 porte de la maison, *vīttuvācal* ,

3 porte arrière de la maison et cour-arriere *puRavācal* ou *piNpuRam* ,

4 cour avant *muRRam, muttam, vācal* ,

5 *mutukku* chemin étroit, recoin ,

6 véranda ou galerie devant la maison *tinnai, pītam* («siège»), *ōtuttaNi* (ou *ōttuttinnai* ?), *tārcal* (de l'anglais « terrace »), parfois *kūtam* ,

6′ véranda opposée a la maison *kūtam, tinnai* ,

6a terrasse au-dessus de la véranda *tattatti* ,

7 pièce principale *vītu* « maison » ou *pirataNa aRai* « chambre principale » ,

7′ grenier *maccil, māti* ,

7a poutre maîtresse *uttaram*

7b lampe domestique *vilakku*

7c escalier ,

8 resserre *kuccil* « hutte », *aRaivītu* ,

9 cuisine *atukkalai, camaiyal aRai* ,

10 etable *māttunōlu*

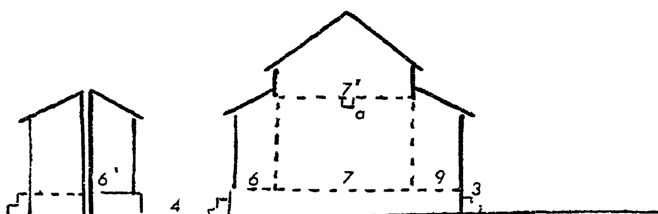


Fig 1b

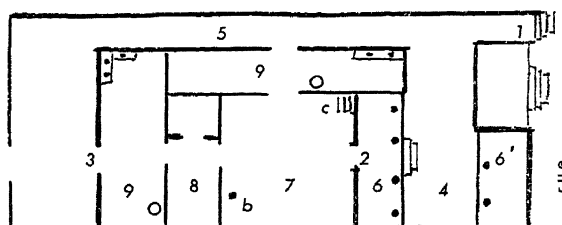


Fig 2a

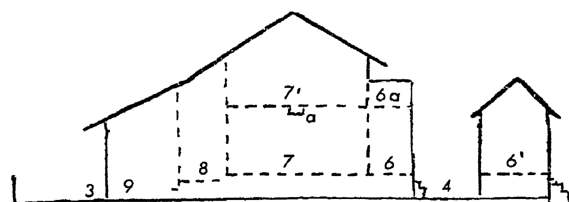


Fig 2b

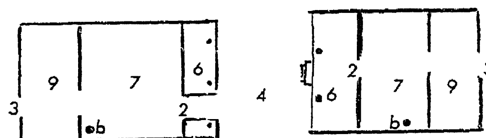


Fig 3a

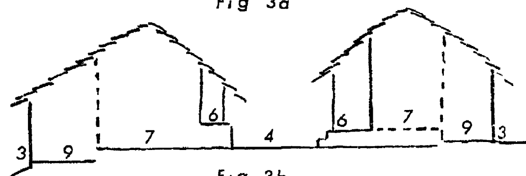


Fig 3b

Fig 1, 2 et 3

partir d'un modèle de base extrêmement simple et toujours semblable. Le tracé fait à l'occasion du « Pongal de la petite maison » en donne d'ailleurs l'essentiel (photos 2 et 8) · une pièce principale, où est placée pour le culte la lampe domestique, *viḷakku*; deux autres plus petites, l'une étant la resserre, l'autre la cuisine; la véranda de chaque côté de la porte d'entrée; enfin, à l'avant, la cour décorée de *kōlam*, mais il s'y ajoute alors un élément temporaire, une petite plate-forme carrée, dite *maṇavaRai* « chambre du mariage », dont la fonction symbolique est essentielle.

Ce schéma demande cependant à être précisé, et pour le faire on prendra l'exemple de la maison d'un membre d'une caste de statut moyen, il s'agit en l'occurrence de celle d'un charpentier La fig. 1a en donne le plan au sol.

On notera tout d'abord une série de seuils, *vācal*, suite de passages (et de séparations) entre un extérieur et un intérieur, respectivement définis et qualitativement marqués. Le *teruvācal* (fig. 1a · 1), par lequel on pénètre dans l'enclos de la maison (ou, dans d'autres cas, d'un groupe de maisons construites autour d'une même cour), marque un premier degré de privatisation : les étrangers, c'est-à-dire, ceux qui ne sont ni des parents ni des membres du groupe local de la caste, ne le franchissent que pour des raisons précises, s'arrêtent après quelques pas et appellent. Ce premier seuil ne doit, en principe, jamais être dans l'axe du second (mais on reviendra plus loin sur la question générale des orientations).

Le second seuil, *vīṭṭuvācal*, permet l'accès dans la maison proprement dite. Strictement, seuls ceux que le même toit abrite peuvent le franchir librement. Ensuite, un double critère de distinction entre en jeu . celui du sexe et celui du rapport de parenté Les femmes de la caste, et dans une certaine mesure toutes celles d'une caste d'un statut comparable avec qui on entretient un bon rapport de voisinage, entrent simplement en s'annonçant; ces mêmes femmes se retrouvent groupées à l'intérieur de la maison ou dans la cuisine au moment des rassemblements en relation avec les crises et les cérémonies des âges de la vie. La situation de l'homme est à l'opposé : il n'entre, en général, à l'intérieur de la maison que sur invitation expresse. Dans sa réticence plus ou moins prononcée, dans l'obligation de réitérer l'invitation, se marque le jeu subtil à la fois du rapport aîné-cadet et de la relation réelle ou classificatoire de consanguins ou d'alliés, non seulement avec le maître de maison (et éventuellement avec la maîtresse de maison) mais aussi avec les jeunes filles pubères, donc à marier, de la maison[1]. Le troisième seuil, *puRavācal*, à l'arrière de la maison introduit une séparation d'un autre ordre sur laquelle on reviendra plus loin.

En venant de la rue jusqu'à la porte de la maison, *vīṭṭuvācal* (fig. 1a : 2), on se trouve dans un espace semi-privé, lieu de la sélection, de la distinction, mais aussi de la relation : le terme *vācal*, sans préfixation,

(1) La jeune fille doit éviter de se trouver en présence de tout homme qui entre pour elle dans la catégorie, réelle ou classificatoire, de mari possible, en gros de cousin croisé Le code des bonnes relations incite cet homme, dès qu'il a dépassé quinze ans, à montrer la plus grande réserve.

est d'ailleurs couramment employé pour désigner cet ensemble, ou encore la cour proprement dite (également appelée *muRRam*, fig. 1a : 4). Les deux plates-formes ou vérandas (fig. 1a . 6 et 6′) qui la bordent marquent d'une autre manière la distance qui sépare les deux premiers seuils. Les personnes qui s'assoient sur celle qui longe la maison sont celles qui, potentiellement au moins, peuvent être invitées à entrer. Les membres d'une caste différente prendront plutôt place sous la véranda opposée (6′). Toutefois la manipulation du code dans lequel s'expriment les relations sociales dans cet espace dépend en outre de la situation la véranda opposée à la maison peut aussi servir à marquer une distance honorifique. Enfin, lorsque la cour est commune à plusieurs maisons, la véranda opposée à l'une des habitations est celle de la maison qui lui fait face (cf. fig. 3). La cour ne peut être (traditionnellement) que partagée par des familles qui reconnaissent entre elles une même appartenance, celle de la caste ou de la sous-caste (cas de la rue des brahmanes cité plus haut), celle de la parenté. Si la cour marque l'appartenance partagée, elle est aussi le seuil, à partir duquel se distinguent, dans l'opposition des vérandas, des relations discrètes, qui ne peuvent être — réelles ou fictives — que de parenté, mais qui sont toujours polarisées. Dans le cas idéal où la cour réunit les maisons d'un groupe de frères la polarisation se fait entre aînés et cadets (cf. p 49). Ainsi le seuil de la maison est le lieu des relations, et elles ne peuvent être pleinement exprimées qu'en étant distinguées : pour cela, il suffit de l'opposition hiérarchisée de deux vérandas, même lorsque la maison est isolée dans un enclos qui lui est propre.

Toute la partie située au-delà du deuxième seuil, *vīṭṭuvācal*, s'oppose au *vācal*, pris dans son sens large, comme le privé au semi-public. Une des caractéristiques de cette maison du Tirunelveli est d'être tout en longueur, et, quel que soit le nombre des pièces qui se succèdent, toutes les portes sont placées dans le même axe.

La pièce principale (fig. 1a : 7), et souvent unique dans les habitations modestes (cuisine mise à part), est la maison proprement dite, *vīṭu*. Au moment de la construction, l'ensemble des rites de fondation intéresseront cette seule partie (cf. p. 30 sq). Le mobilier se réduit le plus souvent à quelques malles placées sur une planche, des vases pour serrer les provisions s'il n'y a pas d'endroit réservé à cet effet; enfin un fil tendu porte les vêtements en usage courant Cependant la lampe à huile, *viḷakku*, est un des éléments indispensables de cette pièce. Elle est l'objet des soins de la femme qui l'a apportée en se mariant . astiquée, décorée, garnie d'une guirlande de fleurs, elle est allumée tous les soirs après cinq heures. Elle est représentation et présence de la divinité indifférenciée, *kaṭavul*, et au centre de toutes les cérémonies domestiques, dont nombre d'entre elles sont des cultes aux ancêtres.

Avec la lampe, la pièce principale est lieu de culte et l'endroit où se scellent les décisions importantes (par exemple, les accords de mariage). C'est aussi le lieu du quotidien . les hommes et les invités y prennent leurs repas; les femmes s'y réunissent pour bavarder (en l'absence des hommes). Mais surtout, c'est là que l'épouse rejoint son mari quand le reste de la famille est endormi sur les vérandas; c'est dans cette pièce

que les enfants naissent, que le mort installé dans le coin sud-ouest, *kaNNimūlai*, est pleuré par le chœur des femmes; enfin, la jeune fille qui vient d'atteindre la puberté restera dans ce même coin pendant seize jours.

Le grenier (fig. 1b : 7') paraît une dépendance de la pièce principale, à partir de laquelle on y a généralement accès par une échelle; on y suspend la boîte contenant les vêtements offerts aux parents défunts du maître de maison et renouvelés chaque année au Pongal de janvier[1]. Les maisons les plus modestes n'ont pas de resserre, quand elle existe, elle est construite dans la pièce principale (fig. 1a 8), ou encore la pièce attenante en fait fonction (fig. 2a · 8) : dans ce cas, une partie est souvent soigneusement close. On y range les provisions, ainsi que les bijoux, l'argent, les vêtements de cérémonie. Si, par chance, on possède un champ de riz, c'est là que seront cérémoniellement déposés dans un pot les prémices, auxquelles on ne touchera sous aucun prétexte jusqu'à la prochaine récolte

La cuisine, *aṭukkaḷai* (fig. 1a 9), est directement couverte par le toit de tuiles (cf. fig. 1b) : la fumée s'échappe à la fois par les interstices du toit et par la fenêtre ouverte au-dessus du foyer. Trois éléments sont indispensables et placés, autant que possible, à des endroits définis : le foyer, *aduppu*, se trouve dans le coin nord-est, *īcāNamūlai*, la pierre à écraser les épices, *ammi*, est non loin du foyer contre l'un des « murs (qui joignent le) sud au nord », *teNvatalcuvar*; enfin, le mortier, *āṭṭu-ural*, qui sert à broyer les grains pour préparer la pâte, est dans le coin sud-ouest, *kaNNimūlai*[2]. A une batterie de cuisine en terre et en métal, réduite souvent à l'indispensable, s'ajoutent, posés sur un endroit surélevé, les bassins et pots contenant les réserves d'eau quotidienne

En cet endroit, les hommes de la maison ne font guère que passer, même s'ils y prennent éventuellement leur repas, ceux qui ne sont pas de la famille n'auraient pas l'idée d'y pénétrer. En revanche, comme on l'a déjà noté plus haut, les femmes de l'extérieur y viennent plus librement. Notons que pour se rendre visite, elles empruntent rarement l'entrée principale sur la rue, *teruvācal*, sauf lors d'occasions cérémonielles ou s'il n'y a pas d'autres solutions. En fait, l'enclos qui entoure la maison, ou le groupe de maisons, constitué à la fois par les murs des habitations mitoyennes et par des élévations plus ou moins hautes de boue séchée, n'est jamais si solide qu'il ne permette des brèches entre

(1) Cette coutume n'est suivie que si l'épouse est morte avant son mari Cela mis à part, le grenier sert de débarras et d'endroit pour faire sécher le grain Enfin, si deux frères mariés habitent sous le même toit, l'aîné et son épouse se retrouveront la nuit dans le grenier, le cadet et la sienne, comme il se doit au-dessous de l'aîné, dans la pièce principale

(2) Sur la pierre a broyer les épices, *ammi*, les différentes sortes de mortiers, *ural*, leurs pilons, leur caractère sexué, cf L Dumont, *Une sous-caste de l'Inde du sud*, 1957, p 75 sq Ces éléments, auxquels il faut ajouter le van, peuvent faire partie de différents rituels Rappelons que l'*ammi* est associée au mariage L'*ural* est peut-être plutôt en relation avec la mort en Inde, diverses castes ou tribus déposent le cadavre sur un mortier (cf E Thurston, *Castes and Tribes*, s v. Golla, Idaiyan, etc), au Tirunelveli, au cours des rites funéraires, du riz est cérémoniellement décortiqué dans un mortier sur le seuil de la maison ; notons aussi que l'*āṭṭu-ural* est placé dans le coin *kaNNi* de la cuisine et le mort dans le même coin de la pièce principale

les cours. Une grande partie des relations féminines reste insoupçonnable de la rue[1].

Le seuil arrière, ou plutôt « extérieur », *puRavācal* (fig. 1a : 3), qui fait communiquer la cuisine avec la cour arrière, généralement désignée par le même terme, n'a pas les vertus « sociologiques » de sélection et de distinction entre soi et les autres qu'ont les deux premiers seuils. Pour tenter de comprendre la signification de ce seuil, on s'interrogera sur la fonction de la cour arrière.

Elle est d'abord une extension et une dépendance de la cuisine : il y a souvent un second foyer, qui sert, par exemple, pour étuver le paddy et également pour les cuissons des repas de mariage et autres cérémonies Un mortier permet de décortiquer le riz[2]. On y lave la vaisselle et y récure les cuivres. On y entasse bois et paille. La vache ou la bufflesse qu'on peut posséder y est attachée sous un appentis. A un endroit, quelquefois un peu isolé par une murette de terre sèche, les femmes de la maison prennent leur bain si elles n'ont pas la possibilité de sortir (soit en raison de la localisation de la maison par rapport aux réservoirs et/ou à certaines périodes puberté, accouchement, cycles menstruels, etc.). Pour les mêmes raisons, l'endroit reculé où l'on jette les détritus peut éventuellement être un lieu de défécation si la cour n'a pas un accès direct à une place déserte. Enfin, c'est également dans la cour qu'on enterre avec soin le placenta d'un nouveau-né[3].

A l'exception des gens de la maison et de quelques femmes du voisinage qui trouvent par là un passage pour rendre visite, les seuls étrangers qui pénètrent dans la cour arrière ne seront guère que des gens de basse caste : hommes de peine, souvent intouchables, appelés pour différents services; blanchisseuse venant rechercher les vêtements portés au moment des périodes de pollution.

Le *puRavācal* est, dans les maisons modestes, un lieu d'amalgame, objet d'autres séparations dans les maisons orthodoxes ou plus riches Endroit privé, prolongement de la cuisine et du domaine des femmes, il est une sorte d'exutoire des pollutions inhérentes à la vie domestique et biologique, dont les femmes, à cause de leurs fonctions reproductrices, assument la plus grande part. Le troisième seuil marque ainsi une distinction, faite à l'intérieur même de la vie privée, tendant à rejeter les impuretés qui en découlent. Certes, et peut-être universellement, l'apparaître de la façade cache un arrière souvent moins glorieux Toutefois, c'est l'interprétation de cette réalité dans le contexte hindou et par rapport à la maison dans son ensemble qui nous intéresse ici.

En nous référant au plan de la fig 1a, il apparaît qu'une polarisation masculin/féminin tend à opposer l'avant de la maison (jusqu'au seuil 2) à son arrière (cuisine et cour). L'avant de la maison, avec sa cour et ses vérandas, a une fonction sociologique, destinée à distinguer soi et les

(1) Elles se retrouvent cependant aussi a l'exterieur, autour d'un puits pour la quête quotidienne de l'eau, et au moment du bain dans un réservoir ou un canal

(2) Autrefois il était utilise quotidiennement, a présent on ne l'utilise plus guere que pour le riz des cuissons cérémonielles aux divinites

(3) Alors que celui des bovins est toujours suspendu sur un arbre a sève laiteuse

siens de l'autre et des autres, à la fois selon les critères de caste (impureté attribuée) et ceux de la parenté (degrés d'appartenance, leur hiérarchie et ambiguité, âge, sexe). De cette partie de l'habitation la femme n'est pas exclue, mais son être est hors d'elle-même dans l'agent de la relation sociale, sans conteste l'homme.

En revanche, l'arrière-cour est d'une certaine manière l'extérieur d'un intérieur; la fonction du troisième seuil, purement interne, est de séparer la pureté préservée de la vie domestique (entre autres, de la cuisine et de la nourriture) des impuretés dont elle ne saurait se dispenser Contrairement au *vācal*, dans son ensemble, ouverture sur la vie de relation, le *puRavācal* semble se refermer sur lui-même. Mais en même temps, il renvoie à l'image d'un univers du mélange, à un « extérieur » comme semble l'indiquer le qualificatif *puRa*, opposé à la distinction et à la séparation caractéristiques de l'espace interne, civilisé et socialisé, de l'habitat, du village. Il n'est pas indifférent de remarquer que ce sont justement les gens de très basses castes — ceux qui assument dans le système la fonction symbolique de prendre en charge les impuretés de leurs clients de statut plus élevé — qui ont accès à l'arrière-cour Implicitement, les femmes, les animaux et les intouchables ont quelque chose en commun, qui est positif pour la prospérité et la fécondité en général, et ambigu par rapport à l'idéal de pureté et aux règles de son code, donc de distinctions de l'univers socialisé (et masculin). Entre ses deux seuils, *vācal* et *puRavācal*, la maison se donne à la jonction de deux espaces dont les valeurs complémentaires définissent ce monde[1] La pièce principale qui résume à elle seule toute la maison, *vīṭu* (fig. 1a 7) est au point de rencontre et de fusion d'une série d'oppositions; celle du masculin et du féminin n'est que l'une d'entre elles Elle est aussi un lieu de culte et (voir plus loin) un des endroits privilégiés de la relation des dieux et des hommes

Son importance se traduit dans l'architecture elle-même (cf. la coupe longitudinale de la maison, une vue de côté, fig. 1b). Dans les maisons en dur la pièce principale est surmontée d'un grenier (dans les maisons riches, c'est un premier étage sous combles et plafonné) Le faîte du toit la domine transversalement en son centre et est parallèle à la poutre maîtresse, *uttaram* (fig. 1a : 7a), et aux seuils. Cela est le trait général. L'appentis, qui couvre de part et d'autre la véranda et la cuisine, apparaît comme un décrochement de chacune des pentes du toit. Il y a des variantes. Par exemple, la pente arrière du toit s'allonge et s'adoucit pour couvrir la resserre et la cuisine (fig. 2b), tandis qu'à

(1) Sur l'opposition dans les conceptions brahmaniques entre les valeurs de l'espace socialisé du village et celles d'espace « autre », la « forêt », voir C Malamoud, « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brâhmanique », 1976 Dans le contexte local du Tirunelveli, cette opposition n'est pas explicitement consciente, mais toute la symbolique du panthéon et des cultes montre combien elle est importante Ajoutons que, parfois, on trouve dans l'arrière-cour des maisons du Tirunelveli une divinité appelée *tirattikkāraN*, de *tirattu* « puberté des filles, ou consommation du mariage », et qui est réputee supporter avec patience l'impureté menstruelle des femmes La présence en cet endroit de ce dieu, toujours venu de l'« extérieur », ne se comprend vraiment que replacée dans un ensemble de conceptions où la relation village/ espace extérieur est essentielle (cf « Les démons et leur culte », 1975, p 194)

l'avant la véranda peut être, soit comme en 1b, soit surmontée d'une terrasse entourée d'un petit mur (fig 2b) ou d'une balustrade; ou encore, dans les maisons riches à étage, cette terrasse devient une véranda dont les colonnes supportent une contre-terrasse. Autre trait : la maison s'élève le plus souvent sur une plate-forme, dont l'avant est la véranda[1].

Dans cette région du Tirunelveli, le noyau principal de la maison est cet espace central que domine le faîte d'un toit à deux pentes, parallèle aux seuils, on retrouve ce trait dans la grande majorité des constructions de toutes catégories. A partir de notre exemple (fig. 1 et 2), la taille de la maison varie dans les deux sens et plus ou moins corrélativement avec le statut de caste et la richesse. Néanmoins une construction aux murs de terre sèche et au toit en feuilles de palmier peut encore garder les traits principaux de la maison en dur (cf. fig. 3); le grenier et la resserre disparaissent. A la limite, la hutte s'allonge transversalement, le même toit abrite côte à côte la pièce principale et la cuisine, ou encore la cuisine se détache, la cour arrière disparaît. La maison n'est plus qu'un *kuṭicai*, une hutte. Il n'est plus nécessaire de faire appel à des spécialistes pour la construire et il n'y a plus de rites de fondation

Dans l'autre sens, la maison s'étoffe, se compartimente, mais ne change pas essentiellement de forme par rapport à l'exemple donné Les maisons des brahmanes s'alignent côte à côte en rang serré. Les plus anciennes sont étroites, mais longues : l'intérieur présente une enfilade de pièces dont toutes les portes s'ouvrent dans le même axe. Trait particulier par rapport aux maisons non brahmanes : les dieux ont un endroit réservé et clos, la « pièce de la pūjā », *pūcā-aRai*, mais toujours située dans cet espace central que couvre le faîte du toit. Au-delà de la cuisine, la cour s'allonge également, des séparations sont marquées un endroit pour les femmes en période d'impureté, pour le bain, pour les bêtes; au fond, une porte permet d'y accéder directement de l'extérieur, là aussi sont les latrines nettoyées directement de l'extérieur par les vidangeurs, les plus bas des intouchables.

Les plus riches des maisons non brahmanes se haussent en général d'un étage; même la véranda qui fait face à la maison (6′ sur les figures) peut en acquérir un, devenant ainsi un véritable bâtiment. Ensuite, mais les cas sont rares, la maison se développe par adjonction, sur les côtés, de bâtiments séparés du corps principal et accessibles de la cour. Néanmoins, par-dessus les balcons et les terrasses des demeures les plus cossues, apparaît toujours le faîte d'un toit qui, même lorsque ce dernier est à quatre pentes, marque une ligne parallèle à celle des seuils et domine l'endroit le plus important de la maison, là où se trouve la lampe domestique[2]

(1) Ce n'est pas toujours le cas, notamment pour les petites maisons en terre et au toit en feuilles de palmier (comme dans la fig 3, à gauche), mais aussi pour quelques-unes des maisons brahmanes, parmi celles qui paraissent être les plus anciennes la véranda n'est plus alors qu'une plate-forme rapportee contre le mur de la maison

(2) Les études sur la maison au Tamilnad sont peu nombreuses , voir L Dumont, *op cit*,

Rites de fondation.

La maison que nous venons de décrire peut être réalisée par une main-d'œuvre purement locale. La personne qui veut en construire une s'entend au préalable avec les représentants de cinq corps de métier : charpentier, forgeron, tailleur de pierre, maçon et fournisseur de chaux. Chacun d'eux recrute une équipe selon ses besoins. Dans la région, le charpentier prend la direction des travaux tout en décidant avec le maçon des dimensions de la construction en fonction du terrain et des problèmes particuliers. Surtout, c'est le charpentier qui est l'officiant des différents rites de fondation décrits ci-après[1]. A aucun moment, pour ce type de maison relativement modeste et construite pour des non brahmanes, il ne sera fait appel à un prêtre brahmane[2].

Les différents rites de la construction d'une maison sont d'abord des moments privilégiés, c'est-à-dire choisis, pour l'exécution d'un acte décisif, dont dépend, non pas la réussite technique de la maison, mais la prospérité de la famille qui va l'habiter et celle de toute sa descendance. Les rites du commencement et ceux de la fin — qui se double elle-même d'un commencement avec sa prise de possession par le maître de maison — sont les plus importants. Entre ces deux étapes, un rite accompagnera, d'une part la pose du chambranle de la porte dans la pierre du seuil, de l'autre celle de la poutre maîtresse : deux éléments qui nous rappellent l'essentiel de la description faite plus haut.

Le premier rite est appelé *mulaipitikkiRatu*, de *mulai* « pieu, germe » et *pitikkiRatu* « le fait de prendre »[3], ou encore *nālceyvatu* « chose à

p. 51 sq., l'information donnée à ce sujet dans les monographies de villages du *Census of India 1961* reste très lacunaire. Je ne saurais dire si cette maison du Tirunelveli est très différente de celle qu'on trouve un peu plus au nord dans le Tamilnad et qui s'organise autour d'une sorte d'atrium.

(1) Les trois premiers, *taccaN*, *kollaN*, *kal-taccaN*, sont membres de la caste des *kammālar* ou *ācāri*, qui regroupe les métiers du bois, de la pierre et du métal. Parmi eux, on trouve l'architecte-sculpteur des temples, *ciRpi* ou *sthapati*, qui doit connaître les traités techniques sanskrits. A un niveau modeste, le charpentier du village est déjà un architecte, l'architecture ou la sculpture n'étant qu'une spécialisation à l'intérieur d'une maîtrise technique qui appartient en propre à la caste et est censée être partagée par tous ses membres. L'exécution des rites en relation avec l'objet de leur technique fait partie de cette maîtrise ; ici, le charpentier officie, ce pourrait être aussi bien le tailleur de pierre. En revanche, ce ne sera jamais le maçon, *kottaN*. Le travail de maçon ne paraît pas être l'apanage d'un groupe spécial ; dans cette région, les membres de deux castes qui ont dû presque entièrement renoncer à leur occupation traditionnelle le font : des *cettiyar* autrefois presseurs d'huile, et des *mūppaNār*, autrefois cultivateurs de bétel. La chaux est préparée par les membres de la caste des *tontaimār*, qui n'est pas originaire du Tirunelveli.

(2) Il n'y a pas prohibition, il y aurait plutôt cumul. Si un propriétaire veut faire preuve de sa richesse et de son statut, il appellera, en outre, un brahmane pour la cérémonie de l'entrée dans la maison ; mais le rôle du charpentier à ce moment-là est terminé. La construction d'une maison à Ceylan demande aussi le concours de divers spécialistes et le rôle technique et rituel du charpentier est également important. A ce sujet, et pour l'étude des rites de fondation sur une aire culturelle voisine et comparable, voir R. D. Mac Dougall, *Domestic Architecture among the Kandyan Sinhalese*, 1971, p. 809 et 830 sq.

(3) L'expression n'est pas claire. Elle pourrait être une déformation de *mulaiyitikkiRatu* « enfoncer un pieu », ce qui correspond à une partie du rite. Si l'on veut garder la notion de « prendre », on pourrait éventuellement interpréter ainsi : « (en plantant) le germe, s'approprier ».

faire un (bon) jour ». De fait, la date de la cérémonie sera choisie avec soin. Tout d'abord, l'almanach, *pañcānkam*[1], donne, pour certains mois du cycle annuel, une date appelée *vāstu* (sanskrit « maison ») et le moment favorable de ce jour au cours duquel il est particulièrement auspicieux d'exécuter le rite de fondation de la maison. Autrefois, on préférait le *vāstu* de *tai* (janvier) et celui de *āḷi* (juillet), à six mois d'intervalle, deux périodes décisives du cycle calendaire. Aujourd'hui, on se contente éventuellement de choisir un bon jour. Mais, quoi qu'il en soit du *vāstu*, la date ne peut être fixée qu'après qu'on ait considéré les données de l'horoscope, *jātakam*[2], du maître de maison. Enfin, il sera tenu compte du *cūlai* · ce terme désigne la direction dans laquelle on ne doit pas se rendre suivant les jours de la semaine; ici, il s'agit de la direction vers laquelle la maison est tournée : si c'est, par exemple, l'ouest, le rite ne pourra pas avoir lieu un dimanche[3]. Ces trois critères pour le choix d'une date ne semblent pas faire problème. De quoi s'agit-il, en effet, sinon de faire correspondre, pour cette entreprise décisive, le meilleur moment du cycle annuel à celui du cycle de vie de l'individu concerné et de faire en sorte que cela n'entre pas en conflit avec l'espace dans sa relation au temps.

Le rite a donc lieu au jour dit en présence du maître de la future maison et des représentants des cinq corps de métier[4]. Les dimensions ont été déterminées au préalable. Le charpentier creuse un trou carré, à l'intérieur de ce qui sera la pièce principale, *vītu*, dans le coin sud-ouest, *kaNNi*. Auprès du trou sont déposés les éléments habituels de tout culte ainsi que la lampe domestique et une *daksinā* d'une roupie $^1/_4$[5] Le

(1) Litt les « cinq membres », selon la definition du dictionnaire de Mousset et Dupuis « almanach indou composé de cinq parties, i e *vāram* les jours de la semaine, *titi* les j de la lune, *nakSattiram* constellations lunaires, *yōkam* conjonction des astres ou divisions de l'écliptique par rapport à l'astrologie, et *karanam* autre division du même genre » Enfin cet almanach donne les dates des fêtes calendaires, celles des fêtes des grands temples du sud et il est une mine de renseignements sur ce qu'il faut faire et ne pas faire à tous les moments du cycle annuel

(2) Établi à la naissance par un astrologue, il est un complement, pour tout individu, du *pañcānkam* et de son utilisation

(3) Le *cūlam* est le trident, et specifiquement l'arme de Śiva et de la deesse De même que le terme *cūlai* il désigne certaines maladies a douleur aigue telles que l'arthritisme, ainsi que la direction dans laquelle on ne doit pas se rendre, qui, selon le *Tamil Lexicon*, est la position supposée du trident de Śiva durant les jours de la semaine et consideree comme inauspicieuse Voici les differents *cūlai* dimanche et vendredi l'ouest, lundi et samedi l'est, mardi et mercredi le nord, jeudi le sud D'autres considérations entrent en jeu et se conjuguent a toutes celles qui ont éte enoncees *rāku* et *kētu*, consideres comme les huitieme et neuvième planètes (invisibles) correspondent aux nœuds ascendant et descendant de la lune Le moment quotidien de leur influence est donné par tous les calendriers c'est un temps, dans une journée, inauspicieux, au cours duquel aucune affaire sérieuse ne saurait être entreprise

(4) Contrairement aux suivants, je n'ai pas observe ce premier rite Il est decrit d apres le recit de différents informateurs de la caste des *ācāri*

(5) Voici les élements de base de tout culte Au pied de la lampe domestique, *kuttuvilakku*, décorée d'une guirlande et pleine d'huile, sur une feuille de bananier, sont déposes un *pillaiyār* (cf p 21) en bouse de vache, doublé parfois d'un second en turméric, le « paddy d'une mesure pleine », *niRaināLinel*, des feuilles de betel, avec de la noix d'arec, sur lesquelles on pose la *daksinā*, ou salaire sacrificiel revenant à l'officiant, plusieurs bananes, dans l'une d'elles

charpentier répand un peu d'eau de santal au fond du trou, puis du sable et ensuite de la terre qui doit être abondamment humidifiée et qui est appelée *cāntu*. Neuf briques, *ceṅkal*, ont été apportées et sont placées dans le trou sur deux rangées (l'une de quatre, l'autre de cinq), après avoir été aspergées d'eau et décorées de santal et de kumkum. Un culte, *pūjā*, est rendu par le charpentier. Après quoi, dans le coin *kaNNi* du trou, il plante un *vēppaṅkucci* : il s'agit d'une petite baguette de margousier dont l'écorce a été enlevée; elle est ointe de turméric et garnie d'un petit bouquet de feuilles de bétel et de fleurs.

Puis l'officiant (le charpentier) présente, comme il est d'usage, à celui qui a offert le culte, le sacrifiant, c'est-à-dire le maître de la future maison, une partie des offrandes consacrées, *prasāda* « faveur » deux moitiés de noix de coco, quelques bananes, des feuilles de bétel et de la noix d'arec. Le reste des éléments du culte, avec la *dakṣiṇā*, lui reviendront. En outre, il recevra du propriétaire, ainsi que chacun des représentants des différents corps de métier, une noix de coco entière, bétel et arec, et une *daksinā* d'un quart de roupie. Enfin le trou est rebouché avec de la terre.

Par la suite, comme s'il s'agissait de redoubler le commencement, on choisira un bon jour, d'après le calendrier et sans plus, pour creuser les fondations, *vānam toṇṭutal*, et éventuellement poser une première pierre au coin *kaNNi* ou *īcāNam*. Il peut y avoir à nouveau un culte, mais ce ne semble pas obligatoire. Ce n'est souvent qu'un geste symbolique, les véritables travaux et leur avancement dépendant ensuite de la disponibilité des ouvriers, et cela jusqu'au prochain acte rituel.

Nos informateurs sont peu loquaces sur le sens à donner à tout ce rituel Ils insistent sur la nécessité de conjuguer le début de cette entreprise de construction avec une date la plus auspicieuse possible. Cela est une attitude d'esprit générale au Tamilnad où toute activité importante, et surtout son début, en étant située dans un temps du monde, prend de ce fait une dimension cérémonielle, donc religieuse. Pour le reste, les informateurs nous renvoient à la tradition. Certes, le fait de planter une baguette, comme un pieu, au début d'une construction, se retrouve ailleurs en Inde[1]; au Tirunelveli, pour d'autres cérémonies (mariage, fêtes dans les temples), il s'agit plutôt d'un poteau, mais l'idée sous-jacente n'est peut-être pas essentiellement

sont plantes des bâtons d'encens , une ou deux noix de coco Il faut aussi de la poudre d'encens, un morceau de camphre, du kumkum, de la pâte de santal, des cendres sacrées, un peu d'eau Cela est l'essentiel , d'autres types d'offrandes, surtout de nourriture, s'ajoutent suivant les cas Le culte commence au moment où l'officiant ouvre une noix de coco Ensuite d'un geste circulaire il répand quelques gouttes d'eau autour des éléments du culte Puis il présente successivement vers la lampe, et toujours avec un geste circulaire, d'abord la fumee d'encens repandue sur des braises, puis la flamme d'un morceau de camphre Le culte s'achève avec la distribution du *prasāda* « faveur », noix de coco, bananes, bétel, cendres sacrées, etc , d abord au sacrifiant, puis à tous ceux qui sont présents Tout culte est appelé *pūjā* , néanmoins on distingue le simple *tīpārataNai* « adoration de la flamme » de la *pūjā*, avec offrande de riz cuit

(1) Par exemple au Saurashtra, cf S Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, 1920, p 354 il s'agit dans ce cas d'une baguette d'*acacia catechu* et elle est destinée à fixer la tête du serpent qui supporte le monde

différente . ainsi l'action de « placer des graines germées » au début d'une cérémonie auspicieuse et celle de « planter un pieu » sont synonymes (les deux sens du terme *mulai*). En revanche, dans les données de l'observation ethnologique locale, rien n'éclaire le rituel de l'enfouissement des neuf briques au coin *kaNNi* Il faut faire appel à d'autres sources, celles des textes. On reviendra donc plus loin sur ce point ainsi que sur les orientations

Le rituel suivant est décidé, et fixé un « bon » jour, alors que les murs. en briques dans le cas observé, sont déjà montés quelque peu. L'expression qui le désigne, *nilai viṭutal*, paraît spécifique au Tirunelveli, et le *Tamil Lexicon* la traduit ainsi « fixer le cadre de la porte de l'entrée principale d'une maison en construction »[1] La pierre du seuil, *paṭikal*, dans laquelle ont été creusés deux trous pour y fixer les jambages de la porte, est posée à l'emplacement prévu et stabilisée par les maçons. Pendant ce temps, le charpentier prépare les éléments habituels du culte et les dispose auprès de la lampe domestique, qui a été placée à l'intérieur des murs, contre celui de l'ouest, c'est-à-dire face à l'est. Il y ajoutera une timbale de lait et deux feuilles de bétel sur chacune d'elles il y a quelques grains de paddy, une racine de turméric, une parcelle d'or et différentes pierres précieuses (synthétiques) rouges et blanches. La pierre du seuil et l'huisserie de la porte sont lavées à l'eau, le charpentier y applique les marques auspicieuses, jaunes et rouges, de santal et de kumkum, il noue ensuite au sommet du chambranle de la porte, avec une guirlande de fleurs, un *vēṣti* (ce vêtement, qui revient ensuite à l'officiant, n'a pas été offert dans le cas observé). Le culte peut alors commencer (cf photos 4 et 5)

Quand il est terminé, le charpentier replie une des feuilles de bétel contenant l'or et les autres matières, la donne au maître de la maison qui la dépose dans l'un des trous, en l'occurrence celui de l'ouest, de la pierre du seuil. De même, la seconde feuille sera placée dans l'autre trou par son frère aîné. Puis chacun y versera quelques gouttes de lait, à leur suite, tous les parents présents, des alliés y compris, feront de même, les femmes venant en dernier Après quoi, le chambranle de la porte est dressé sur la pierre du seuil et momentanément consolidé et maintenu en position verticale par deux poteaux Les représentants des différents corps de métier reçoivent une noix de coco, du bétel et un quart de roupie en *dakṣinā*, donnée, dans le cas observé, par l'oncle maternel du maître de maison.

Ce rite confirme, s'il en est besoin, l'importance du seuil En marquant cérémoniellement l'ouverture, il met, par implication, l'accent sur le lieu de passage comme limite et indicateur d'une différence essentielle entre deux espaces ainsi distingués. Le cadre de la porte, érigé dans la pierre. est à lui seul symbole de tout l'espace auquel il donne accès[2]

(1) *nilai* ce qui est ferme et stable, d'ou la place fixee, la stabilite, et aussi le poteau et le jambage de porte *viṭutal* laisser, abandonner, libérer, traduit aussi l'idée d'achevement, de complétude , avec le participe passé d'un autre verbe, il donne un caractere définitif a l'action Notons aussi que *vīṭu* « maison » vient de ce verbe (*Tamil Lex* et *Dravidian Etymological Dictionary* de Burrow et Emeneau)

(2) Sur l'importance du seuil et du cadre de porte, Mac Dougall, *op cit* , p 834-839, 844

Ce deuxième rite apparaît aussi, et jusqu'à un certain point, comme un doublement du premier. Il y a parallélisme dans la succession des actes : on enfouit dans un trou (là des briques avec une terre abondamment arrosée d'eau, ici des substances auspicieuses arrosées de lait), puis on plante Il y a également écho entre les expressions qui désignent chacun des rituels : *mulai piṭittal* et *nilai viḻutal*[1]

D'autre part, l'érection du chambranle de la porte est très proche d'un rite qu'on trouve en diverses circonstances au Tirunelveli, principalement avec les cérémonies de mariage et les fêtes dans les temples Quelques jours avant la fête on plante un poteau de bois, décoré de raies rouges et blanches, garni d'un bouquet de feuilles de manguier et de fleurs et appelé *nātkāl* « poteau du jour », dans un trou où l'on a enfoui des substances auspicieuses[2] semblables à celles que l'on met dans les trous de la pierre du seuil. Cette érection annonce, d'une part, la décision de célébration et son caractère d'engagement dans un processus irréversible pour tous ceux qui sont en cause . c'est le début d'une sorte de compte à rebours à partir duquel commencent des observances et des préparatifs en chaîne dont la finalité est la cérémonie elle-même Le *nāḷkāl* marque un temps privilégié et limité, le chambranle de la porte est lié à la permanence de la maison.

Surtout, le poteau du jour est mis explicitement en relation avec l'érection du *pantal*, nécessaire aussi bien à la célébration du mariage qu'à celle des dieux C'est un abri temporaire construit en matériaux légers, recouvert de feuilles de palmier tressées. On ne saurait sous-estimer le caractère honorifique du pandal dans certaines circonstances. Il délimite un espace sacré, temporaire Dans le cas du temple, il est érigé à l'extérieur du saint des saints dans l'enceinte du temple. Pour le mariage, la plate-forme de mariage, *manavaRai*, est construite dans la cour de la maison. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit donc d'une érection sur un seuil, *vācal*. Dans la fête, et c'est une de ses fonctions, la divinité sort de l'intimité du saint des saints pour se manifester temporairement à l'extérieur[3] Dans le mariage, après la cérémonie où les fiancés sont

(1) Il y a permutation des voyelles i et u et un jeu sur le sens des verbes *pitittal* (ou *pitikkiRatu*) « prendre » s'oppose à *vitutal* « laisser »

(2) Cette coutume n'est pas spécifique à l'Inde, cf L. Bernot, *Les paysans arakanais du Pakistan Oriental*, 1967, p 423 les Marma enfouissent des pieces de monnaie et éventuellement de l'or, dans le trou ou est plante le poteau, symboliquement le plus important, de la maison D'autres rapprochements seraient a faire entre la maison Marma (*op cit* , p 419-442) et celle que nous avons decrite De même à Ceylan (Mac Dougall, *op cit* , p 832-934) un poteau est plante au-dessus d'un pot enfoui dans le sol et contenant des substances auspicieuses Quant à ces dernières on pourrait dire qu'ensemble et respectivement elles paraissent cumuler les symboles des differents aspects de la prospérité par exemple, pour tout Tamoul, l'or est associé, entre autres, à la richesse mais aussi au mariage , les grains de paddy parlent de la nourriture quotidienne, mais également de la fécondite et de la reproduction, etc Toutes ces substances sont également des éléments d'offrande et de culte Enfin, elles semblent indispensables a la fixation et a l'érection, au sens fort de consécration et de présence effective par exemple, une idole en bronze ou en pierre n'est valable pour le culte, n'est une divinité, que si une feuille de metal, si possible de l'or, portant des dessins rituels, est introduite dans le socle ou est érigée la statue

(3) La manifestation du divin à l'extérieur du saint des saints, d'abord dans l'enceinte du temple et eventuellement en procession dans le village, ne va pas de soi , dans les grands

consacrés comme un couple divin sous la *maṇavaRai*, ils entrent dans l'intimité de la maison[1] Cet espace de la manifestation divine et de la consécration du couple — espace intermédiaire entre l'extérieur proprement dit (lieu de la vie publique) et le dedans (espace saint et réservé du *garbhagrha*, privé du *vīṭu*) — demande à être fondé, comme l'est de façon permanente la maison ou le temple, mais pour le temps seulement où sa fonction d'intermédiaire — de *vācal* entre deux espaces, deux mondes, deux temps, deux familles, etc. — est cérémonialisée.

On pourrait ainsi résumer ces deux derniers rites il y a corrélation entre le fait de planter un poteau (ou un germe) reposant sur un fondement donné, éventuellement précieux et auspicieux, et la définition d'un espace déterminé et des qualités et propriétés qu'il doit avoir.

Quand la construction est suffisamment avancée, on fixe à nouveau un bon jour pour le « lever de la poutre maîtresse », *uttaram tūkki*, le comparatif sanskrit *uttara* désigne ce qui est au-dessus, plus haut[2]. La poutre lavée, ointe de santal et de kumkum, est soulevée avec grande précaution elle doit surtout ne pas tomber, ni être heurtée. Une fois posée, elle est garnie d'une guirlande de fleurs, et un culte lui est rendu en même temps qu'à la lampe domestique. Rappelons ici que le faîte du toit, qui ne reçoit pas d'attention cérémonielle particulière, est comme le double, visible de l'extérieur, de l'*uttaram*[3]. Il est difficile de préciser à quoi correspond la sorte de respect avec lequel on parle de l'*uttaram* Dans certaines maisons, lors des grandes fêtes, on rend un culte à la poutre et au chambranle de la porte, en même temps qu'à la lampe domestique. On peut considérer qu'avec ce rite la maison est construite son idéogramme, dont les quelques traits ont été tracés par les rites précédents, est couronné par l'horizontale de la poutre.

Il reste cependant de l'ouvrage Mais deux semaines avant la fin des travaux, la maison est suffisamment avancée pour susciter malveillances et convoitises Afin d'éloigner le mauvais œil, *tiṣṭi kaLippu* (« le fait d'ôter le regard »), on pend une sorte de citrouille, peinte de points noirs

temples toute une cérémonie préalable est nécessaire Dans les petits sanctuaires, la manifestation se fait par les possédés et demande aussi une preparation , une grande partie des danses de possession ont lieu sous le pandal érigé pour la fête

(1) Le mariage serait plutôt une allee et venue entre l'extérieur et l'intérieur , de plus, l'affaire est complexe et le lieu de la cérémonie n'est pas toujours le lieu de residence du couple (et dans le principe jamais). Si l'on reduit le déroulement d'ensemble à sa plus simple expression les deux époux passent de l'extérieur, et surtout du seuil ou s'est déroulée publiquement la cérémonie de mariage, au-dedans d'une maison où ils engagent leur vie de couple

(2) *uttaram* signifie, par suite, la supériorité, l'apogee C'est aussi un des noms du nord, considéré comme supérieur (localement, néanmoins, on dit également que la maladie vient du nord) Le terme désigne une constellation et la course du soleil du sud au nord *tūkki* est un appellatif formé sur le verbe *tūkkukiRatu* , il peut être traduit par « ce qui pend, qui soulève ou élève » L'agent de l'action est impersonnel Peut-être faut-il comprendre l'expression ainsi « (le rite) qui soulève la poutre », ou même « la lévitation de la poutre »

(3) Dans les temples, le faîte du *vimāNam*, pyramide qui surmonte le sanctuaire, est également parallèle au seuil En outre, il est surmonté de *stūpi* (c'est aussi le nom du faîte du temple et de la maison), sortes de pointes en métal, dont le nombre correspond, semble-t-il, à celui des divinités à l'intérieur du sanctuaire et qui sont l'objet d'un culte aux cérémonies anniversaires du temple

et blancs, que l'on jettera à un carrefour une fois la maison finie[1]. La crainte du regard jaloux de l'autre n'est peut-être que la désignation à l'avance d'un danger, en fait, interne à la maison elle-même jusqu'à la cérémonie finale[2].

En effet, avant que le propriétaire ne puisse célébrer « l'entrée dans la maison », *kiraka piravēcam*, du skrt *grha praveśa*, il y aura un *tiṣṭi kaLippu*, encore appelé *taccu kaLippu*, propitiation de la charpente (ou faite par le charpentier); l'expression sanskrite correspondante n'est pas inconnue : *vāstu śānti* ou « l'apaisement de la maison ». Ce rituel a lieu au cours de la nuit qui précède la prise de possession cérémonielle des lieux par le maître de la maison et sa famille. Nous parlerons d'abord de cette dernière.

Elle est fixée à l'avance après consultation de l'almanach ou d'un astrologue. Comme d'autres cérémonies auspicieuses, elle fait l'objet d'une invitation imprimée, envoyée à tous les parents et amis, et donnant, non seulement la date, mais la conjonction astrale et l'espace de temps le plus favorable au cours duquel aura lieu l'essentiel de la cérémonie. C'est un culte avec cuisson, *poṅkal*, de lait, partagé ensuite entre les invités[3]; un repas leur est aussi offert. Enfin, à un moment favorable, le maître de maison présentera au charpentier un *vēṣṭi* et une serviette, accompagnés d'une *daksinā*.

Mais cet achèvement suppose, comme on l'a déjà dit, l'intervention précédente et nocturne du charpentier. Celui-ci agit seul avec ses acolytes. Bien que le propriétaire fournisse tous les éléments nécessaires au rituel, lui-même et sa famille sont exclus. Dès neuf heures du soir, les préparatifs commencent : l'ouverture de la porte est garnie d'une guirlande de feuilles de manguier, des marques de santal et kumkum sont appliquées sur toutes les portes et huisseries. Près de la lampe domestique, à la place qu'elle aura désormais dans la nouvelle maison, le charpentier dispose les éléments habituels du culte, auxquels s'en ajoutent d'autres.

Il étend une feuille de bananier aux quatre coins de la pièce, ainsi que devant la lampe et, sur chaque feuille, il verse une mesure de paddy. Devant la lampe, une seconde avec du riz est déposée sur la première. Enfin, chacun des cinq tas de grain reçoit un petit pot, *kalaca* (quatre en terre, un en cuivre près de la lampe), entouré d'un fil, empli d'eau, une noix de coco au milieu de feuilles de manguier clôt l'ouverture. Chacun d'eux représente, pour ainsi dire corporellement (c'est le sens du *kalaca* ainsi constitué), la divinité. Celle-ci n'est pas nommée. Son

(1) La citrouille, *taṭiyankāy* ou *pucinikkāy*, est utilisée dans de nombreux rites de propitiation et dans les *bali*, sacrifices au sol. Pour protéger la maison, on en installe souvent une de façon permanente au-dessus de la porte ; une figure effrayante y est peinte.

(2) Sur le mauvais œil, voir D. F. Pocock, *Mind, Body and Wealth*, 1973, p. 25-33.

(3) La cérémonie est plus élaborée si l'on fait venir un purohit brahmane, en particulier un culte est rendu aux neuf planètes, *navagraha*. Dans d'autres parties du Tamilnad, il est possible que ce culte soit en même temps le *vāstu śānti* ; entre autres, on fait traverser la maison par une vache (chez les brahmanes) ; un mannequin de paille est traîné autour de la maison et enflammé. Voir aussi, S. Stevenson, *op. cit.*, p. 357-9. Pour Ceylan, voir Mac Dougall, *op. cit.*, p. 840 sq.

effigie principale, près de la lampe, est le centre (bien que non placée exactement au centre de la pièce), et se dédouble en autant d'effigies équivalentes pour prendre possession de tout l'espace, en marquant les quatre orients. Enfin, parmi les offrandes sont ajoutés deux œufs, six sortes de légumes et du sucre brut

Le culte commence avec la cuisson d'un *poṅkal* de riz devant le *kalaca* du centre et la lampe. Dans un pot de cuivre posé sur trois pierres, le charpentier fait d'abord bouillir l'eau dans laquelle le riz a été mis à tremper, à laquelle il ajoute l'eau d'une noix de coco qu'il vient d'ouvrir. Lorsque le liquide bout en écumant *(poṅkal)*, il y ajoute le riz La cuisson terminée, le pot est déposé près de la lampe.

Sur un van neuf, *culaku*, il dispose alors une feuille de bananier, et, sur celle-ci, trois petits tas de *poṅkal.* Dans chacun d'eux il enfonce une mèche, *tiri*, faite d'une paille rigide entourée de charpie et trempée dans de l'huile; le tout est décoré de santal et de kumkum. Avant d'allumer les mèches, le charpentier applique le sang d'un coq rouge, dont il a légèrement entaillé le bout de la patte, sur tous les chambranles, portes, sur les murs encadrant les portes et sur la poutre maîtresse[1]. Puis il promène le van allumé dans toute la maison, y compris au grenier. Ce sera ensuite la *pūjā* à cet ensemble qui comprend *viḷakku*, *kalaca*, *tiri* allumés sur le van. Après quoi, le charpentier et ses aides ramassent l'ensemble des offrandes, y compris le coq et le van, et ils quittent la maison sans prendre congé de qui que ce soit, afin que personne ne voie ni le coq, ni le van. En chemin, ils déversent le contenu du van dans un réservoir (cf. photos 6 et 7).

Ce rituel est fait, dit-on, parce qu'il y a dans la terre et dans le bois des charpentes ramené de la forêt des *pēy*, c'est-à-dire les démons et toutes les forces néfastes non individualisées. Il s'agit donc de les faire sortir pour que le propriétaire et sa famille puissent entrer dans la maison et y vivre prospères. Le scénario est relativement clair, mais certains des éléments doivent être expliqués, dans la mesure du possible

Notons d'abord que le *culaku* est utilisé dans de nombreuses cérémonies de propitiation, au Tirunelveli au moins. Sa présence alors semble n'être que le prolongement de sa fonction pratique que le rituel suffit à rendre efficace le van sert à séparer le grain de la paille, de la balle et des pierres. Le présent rituel est dans un premier temps une séparation.

Ni le charpentier qui officiait, ni d'autres informateurs, n'ont su alors rendre compte de ce que représentent le van et les trois mèches enfoncées dans les boules de riz. Remarquons tout d'abord qu'il y a un jeu sur le sens du terme *tiri* Il désigne la mèche d'une lampe à huile, mais ce mot est aussi la translittération tamoule du sanskrit *tri*, qui signifie « trois », et qu'on retrouve en tamoul dans des termes composés généralement venus du sanskrit. Donc pourquoi trois boules de riz et trois mèches? Les informateurs ne pouvant répondre, nous sommes

(1) Un riche propriétaire peut fournir, à la place du coq, un bouc dont on entaillera l'oreille Dans tous les cas, l'animal revient au charpentier

réduits à rapprocher ce fait de données tirées d'une certaine connaissance du contexte religieux.

Il a été dit que ce rituel avait à voir avec la présence des *pēy*. Au Tirunelveli, la multiplicité indifférenciée des *pēy* — dont, dans le cadre d'un sanctuaire dit *pēy-kōvil*, certains d'entre eux, recevant un nom et une représentation, sont considérés comme des dieux — est exprimée par le nombre vingt et un qui est un multiple de trois. Dans le rite, on aurait donc un passage de la multiplicité des forces néfastes, venues de l'extérieur avec le bois de charpente, à une synthèse réduite à trois, donc précisée

Parallèlement on peut faire appel à une notion bien connue de l'hindouisme. L'unité suprême et infinie du divin, dans sa manifestation au niveau terrestre, se décompose et s'exprime dans la *trimūrti*, représentée par les trois grands dieux du panthéon, Brahmā, Vishnu et Śiva, dont la fonction principale est, respectivement, la création, le soutien et la destruction du monde Il ne s'agit pas de dire ici que les trois boules de riz sur le van représentent la *trimūrti*, mais que la réduction à trois est un moyen d'exprimer la manifestation[1], plus exactement le passage du diffus, de l'indifférencié, à sa présence visible, définie, à une expression saisissable.

Brièvement, le mécanisme du rituel pourrait se résumer ainsi les *pēy*, soit le mal indifférencié, attirés par les offrandes (sang, riz cuit) sont séparés dans un premier temps de la construction elle-même; rendus manifestes et identifiés sous la forme d'une flamme triple, ils sont momentanément divinisés et unis dans un même culte à la Divinité, représentée par la lampe domestique et par les *kalaca* qui ont pris position sur tout l'espace en marquant les cinq orients, enfin ils sont définitivement rejetés. On a donc :

séparation → manifestation et divinisation → rejet (immersion)
(par attraction) (union au divin)

La séparation qu'opère le *taccu kaLippu*[2] se fait en trois temps et passe par la manifestation (représentation triple) dont la divinisation est corrélative. Cette dernière est ici instrumentale : c'est un moyen d'avoir prise sur une certaine réalité, et le van joue le rôle d'un catalyseur[3].

(1) L'étude des cultes locaux en fournit divers exemples En voici un parmi d'autres, tiré de la cérémonie de fin de deuil (non-brahmane), où le deuilleur aidé du prêtre funéraire, le barbier, rend un culte à trois petites pierres Expressément chaque pierre représente respectivement le mort, son pere et son grand-père Symboliquement, par cette cérémonie, le trépassé — *preta*, un être insaisissable, malheureux et néfaste s'il garde ce statut — devient un ancêtre — quasiment une forme de divinité — dont la manifestation vraie doit être au moins sous une forme triple, à la fois dans la logique de la parenté (et de la transmission de l'appartenance), mais aussi dans celle de la conception hindoue du divin et de la multiplicité de ses formes et fonctions au niveau de ce monde

(2) La question se pose de savoir comment désigner un tel rite Le terme « propitiation », qui traduit assez bien le sanskrit *śānti* « apaisement » n'est pas suffisant Le terme « conjuration » paraîtrait préférable a « exorcisme », mais dans l'usage l'un est souvent pris comme synonyme de l'autre A Ceylan (Mac Dougall, *op cit* , p 834 sq), le charpentier est également chargé d'éloigner les mauvaises influences du cadre de la porte le rituel est différent, mais aussi dangereux

(3) Pour aller plus loin, il faudrait voir ce que représentent les *pēy*, mal indifférencié

Cet article a été commencé par une référence au Pongal de la Petite Maison. Ce culte est, en effet, comparable à la dernière partie des rites de fondation : *tisṭi kaLippu* et *gṛha praveśa*. Peut-être est-il l'écho d'une cérémonie anniversaire d'entrée dans la nouvelle maison[1], mais il est sans aucun doute dans la ligne de cette période de renouveau que célèbre le Grand Pongal au Tamilnad.

Voici, brièvement, la description du rituel. Après que la maison miniature ait été « construite », décorée, et que les bouses de vache séchées au cours du mois précédent aient été empilées dans un coin, on fait cuire un *poṅkal* de riz, puis bouillir du lait. Les bouses sont alors déposées sur un van, et un culte est rendu à la lampe domestique par la maîtresse de maison. Tous ceux qui sont présents boivent un peu de lait, et des boules de riz cuit avec des morceaux de bananes et de noix de coco sont jetées aux corbeaux . cela est un thème du Grand Pongal, qu'on retrouve à d'autres occasions. Puis on se rend au prochain réservoir avec le van plein de bouses et un plat de riz : là, on fait flotter d'abord une feuille de bétel sur laquelle un peu de camphre a été allumé, ensuite chacune des bouses séchées, portant un petit *piḷḷaiyār* de bouse fraîche piqué d'une fleur et un peu de riz.

Une imitation et un jeu? Tout est entre les mains des femmes et les petites filles y ont leur part. Mais c'est aussi un culte, donc une affaire sérieuse. Dans ce cas cependant il n'y a pas dédoublement entre le *tisti kaLippu* et la cérémonie auspicieuse et ce sont les caractéristiques de cette dernière qui dominent, même dans l'acte final de rejet par immersion S'il y a exorcisme, ce n'est plus que sur mode mineur, et la conjuration s'est montée doucement, tout au long du mois de *markaLi*, grâce au petit *piḷḷaiyār* de bouse fleurie posé quotidiennement sur le *kōlam* du seuil Contrairement au charpentier qui, par un acte spécialisé et violent (du sang doit couler), fait sortir le mal de la nouvelle maison, la femme obtient les mêmes résultats par un geste anodin et journalier. Sa répétition inlassable rappelle que les mauvaises influences ne sont jamais tout à fait éloignées et jette un certain doute sur le caractère définitif et spectaculaire de l'acte spécialisé. En imitant sur un mode plaisant - où commence la dérision? — un rituel qui est l'affaire des hommes, le Pongal de la Petite Maison, celui de Parvati en réponse au Pongal de Bhagavan, affirme que c'est la femme, en réalité, qui exorcise et fonde en permanence la maison.

*
* *

et mauvaises influences La notion ne saurait être réduite a une simple superstition C'est une des formes sous lesquelles s'exprime la conception du mal dans l'ensemble des représentations d'une société, et dans le cas présent de l'hindouisme, même s'il s'agit de croyances populaires On ne peut en traiter ici Mais notons rapidement que, dans le cadre de ce rituel, la notion de *pēy* recouvre en partie les conséquences néfastes de l'activite du charpentier et des autres artisans (abattre un arbre est un acte violent) , d'autre part, un lieu destiné à être éminemment privé a été livre à l'activité et aux pollutions des autres, et spécialement des ouvriers

(1) Elle est même recommandée par certains textes cf P V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol II, part II, p 835

On trouve aisément dans le commerce de petites brochures en tamoul concernant la fondation de la maison. Le charpentier, maître d'œuvre qui a exécuté les rites décrits plus haut, connaît leur existence et y renvoie lorsqu'il n'a pas de réponse à une question — tout en disant que lui-même ne s'en sert pas parce qu'il a appris le métier en suivant la tradition familiale. Mais avec la consultation de ces textes commencent les difficultés[1].

Il s'agit, certes, d'un énoncé de règles concernant la construction de la maison, mais ce n'est jamais une description de ce qu'est, ou doit être, la maison dans ses différentes parties. Si nous retrouvons à peu près les différents rites vus précédemment, ces moments essentiels de l'édification ne sont pas détaillés, encore moins expliqués. On pourrait dire que ce qui est à exécuter, les aspects proprement techniques, sont supposés connus, ou même sans intérêt. En revanche, ce qui importe est une mise en correspondance générale de la maison et des divers moments de sa construction avec les différentes instances qui régiront sa réussite; et cela, non selon les lois de l'architecture ou de la fonctionnalité, mais selon la place juste qu'elle doit occuper dans le monde, cette position étant en partie déterminée par le statut et l'horoscope du maître de maison.

Dans ces considérations, l'astrologie et les différents points de vue qu'elle combine en même temps, comme nous l'avons vu plus haut (p. 31), ainsi que les orients ont une place considérable. Il est également tenu compte de la société, dans ses grandes divisions hiérarchisées, *varṇa*, en l'étendant parfois aux dieux et aux démons à chaque classe d'êtres sociaux, correspond un orient, une qualité et une couleur du sol, des essences végétales pour la charpente et ses parties, mais aussi pour le bâton de mesure dont se sert l'architecte. A cela s'ajoutent la lecture des signes fastes ou néfastes qui donne lieu à des énumérations en série des espèces animales et végétales, des considérations sur les mesures et les nombres, etc. D'autre part, chaque point est développé en une cumulation de subordonnées et se termine par une principale brève du type . c'est bon, très favorable, c'est la prospérité en fils, ou encore, c'est mauvais, c'est la ruine de la famille, la mort du maître de maison.

Certaines de ces règles paraissent très théoriques, comme, par exemple, celles qui concernent le *varṇa*, ou encore le sexe du bois. D'autres sont connues et, dans certaines limites, observées . par exemple, celle de l'orientation de deux maisons l'une par rapport à l'autre et le rapport d'âge et de statut des occupants respectifs (voir plus loin). Surtout, il apparaît très vite que ce texte puise à une tradition beaucoup

(1) *ciRpanūl eNNum maNaiyati cāstiram*, Madras, 1972, et *maNaiviti vilakkam*, 1968 Je ne donnerai ici qu'un bref aperçu du contenu du premier texte Il est rédigé en strophes d'une lecture peu facile , un grand nombre d'entre elles sont commentées en prose , en fait il ne s'agit que d'une « traduction » littérale qui n'apporte guere d'éclaircissement sur le sens du texte Beaucoup des termes employés sont ceux des textes sanskrits Des textes comparables sont utilises a Ceylan Cf Mac Dougall, *op cit* , p 813 sq , l'auteur donne la traduction d'un de ces textes, le *mayimataya* (p 859-913) et souligne, comme nous le ferons, que leur contenu est moins d'ordre technologique au sens strict que symbolique et socio-religieux (p 818 sq , 844-858).

plus large, dont il n'est en langue vernaculaire qu'une des variantes parmi toutes celles qui seraient possibles.

Il nous renvoie, en effet, au corpus sanskrit. Certaines indications qu'il donne — par exemple et entre autres, sur l'examen des signes favorables ou néfastes relevés sur le site de la maison à construire — se trouvent déjà dans les *gṛhya-sūtra* ou règles du culte domestique de la période védique. Mais ce qui concerne la maison intéresse bien d'autres catégories de textes[1], y compris certains *purāṇa*, ces récits mythiques de l'hindouisme classique dont une partie du texte est souvent consacrée à une description cosmogonique Ces développements sur la maison, là où on ne les rechercherait pas, sont, à la réflexion, moins étonnants qu'on ne le penserait d'abord. Une préoccupation fondamentale est à l'œuvre, et déjà sensible à travers le trop bref aperçu de notre texte tamoul : fonder la maison au centre d'un nœud de relations entre les différents ordres du monde, et cela afin de mettre celui auquel elle est destinée dans la meilleure position pour atteindre la prospérité.

Cette préoccupation entre également dans les nombreux traités, plus spécialisés, consacrés à l'architecture. Bien que considérés comme des textes techniques, ils ne sont pas coupés de toute la tradition religieuse et mythique En fait, l'édification du temple est leur sujet principal, on pourrait dire unique. Mais celle-ci relève à la fois d'une conception et d'une organisation du monde et d'une représentation de ses divers aspects. Le traité technique couvre donc également la planification des villes et villages, le palais, les maisons, les véhicules, mais aussi l'iconographie. Et, semble-t-il, si diverses catégories de maisons sont données, ce qui concerne leur fondation n'est, en gros, guère distingué des conceptions qui président à celle du temple.

Il semble important de voir quelque peu quelles sont ces conceptions, pour pouvoir revenir ensuite sur certains aspects des rites de fondation et sur la question des points cardinaux intermédiaires dans la maison du Tirunelveli Nous le ferons à partir de l'étude de S. Kramrisch sur le temple hindou . ce ne peut être qu'un resumé, extrêmement succinct et partiel d'un matériel très riche qui ne se prête guère à ce genre de réduction[2]

L'idée générale est que le site de tout bâtiment, temple ou maison, inscrit dans son espace une représentation de la terre où sont coordonnées à la fois les dimensions de l'espace et du temps, et cette représentation est une surface carrée. En effet, s'il est dit dans les textes que la terre est ronde, une fois fixée par les points cardinaux, soumise à la loi cyclique du temps, elle est alors conçue sous une forme quadrangulaire : le lever du soleil marque l'est, son coucher l'ouest, sa course quotidienne témoigne de l'union de la terre et du ciel dont la rencontre marque le

(1) Pour une recension de l'ensemble de la littérature sanskrite sur ce sujet, voir T Bhattacharya, *vāstuvidyā*, 1947, p 111-135 Outre les textes du rituel domestique, la maison entre dans les considerations des traités d'astronomie, dont la *bṛhatsaṃhitā*, dans l'*arthaśāstra*, traité de l'economico-politique, dans la mythologie et, entre autres, dans le *matsya purāṇa*, dans les *āgama* A cela s'ajoute toute la littérature des *śilpaśāstra*, traités d'architecture et de sculpture

(2) S Kramrisch, *The Hindu Temple*, 1946, vol I, en particulier, parties II-IV

nord. L'est et l'ouest (et toutes les implications de leur opposition · lever-coucher, vie-mort) sont au centre respectif de deux lignes parallèles qui recoupent celle du nord; cette dernière s'oppose alors au tracé parallèle du sud qui complète le carré; les quatre coins sont les directions intermédiaires.

Aux huit divinités qui sont censées régner sur les points cardinaux et intermédiaires, s'ajoutent celles qui prennent place dans l'espace entre deux de ces points · au total, sur le pourtour carré de la terre, comme sur celui du site de construction, sont installées trente-deux divinités (un multiple de huit, ou de quatre, et des deux termes de l'opposition première est-ouest) En outre, les huit points sont tenus par huit *vāstupuruṣa*, potentialités de l'Être du *vāstu* qui occupe la totalité du site (cf. ci-après), et, à chacun d'eux, sont assignées une planète et l'une des étoiles de huit des constellations lunaires, *nakṣatra*, cela en référence à l'écliptique. Le cercle de ce dernier est, en effet, inscrit dans le pourtour du carré, si bien que le site, de la terre et de la construction, qui était d'abord défini par le mouvement apparent et quotidien du soleil, prend aussi en compte les mouvements apparents mensuels et annuels du soleil et de la lune · les trente-deux divisions du pourtour, occupées par autant de divinités, correspondent aussi à trente-deux *nakṣatra*. Le nombre de ces constellations n'est, en réalité, pas supérieur à vingt-huit. Mais avec certains ajustements, le site, ainsi défini, devient le lieu où les cycles solaires et lunaires coïncident[1], et celui d'une mise en correspondance générale du cosmos, des dieux et des hommes, dont le destin est régi par les planètes et les étoiles.

Trente-deux divinités — et leurs correspondances stellaires et autres — occupent ainsi symboliquement le pourtour d'un diagramme comprenant en tout quatre-vingt-une unités[2]. Au centre est Brahmā on a donc 32+1 divinités, totalité qui peut être considérée sous la forme : 8 ou 4 orients+1 centre. Les autres cases intérieures du diagramme sont assignées à d'autres catégories de divinités (védiques) sur lesquelles nous n'insisterons pas.

D'autres conceptions s'ajoutent aux précédentes. Dans un mythe védique, il est raconté comment un homme décrépit, la lune (ici, du genre masculin), retrouva sa jeunesse en s'unissant au soleil (féminin), le jour de la nouvelle lune, sur le *vāstu*[3]. Les phases de la lune sont ainsi prises en compte, ainsi que les éclipses. Mais ce mythe contient aussi l'idée du *vāstupurusa*, l'homme du *vāstu*, qui occupe la totalité du site;

(1) *Ibid*, p 29-31

(2) Il y aurait une variante de 64 unités (*ibid*, p 33) Le Site de 81 unités (*ibid*, fig p 32) est assigné aux kshatriya, celui de 64 aux brahmanes (*ibid*, 79) Mais les traités techniques systématisent et multiplient les possibilités en décrivant quantité d'autres diagrammes, dont chacun porte un nom cf *Mayamata*, éd et traduit par B Dagens, 1970, chap. VII et fig

(3) S Kramrisch, *op cit*, p 35 sq. L'union des deux astres n'est que le corollaire de leur separation et de ses implications . c'est l'intégration de l'idee d'imperfection dont la raison cosmologique vient de la non coïncidence de l'axe de la terre et de celui de l'ecliptique avec toutes leurs conséquences Cette imperfection, qui suppose toujours un reste, est la cause de l'existence elle-même. En architecture, ce reste est appelé *yoni* « matrice » (*op cit*, p. 37-38) Plus généralement sur la notion de reste, cf C. Malamoud, « Observations sur la notion de « reste » dans le Brāhmanisme », 1972.

deux thèmes y sont associés : celui de l'union sexuelle, mais également celui du sacrifice.

Des nombreuses versions du mythe de *vāstupuruṣa*, on ne retiendra, schématiquement pour ce propos, que l'essentiel du développement de S. Kramrisch à ce sujet[1]. Tous ces mythes, parmi une infinité d'autres, sont une illustration avec variantes de la lutte éternelle des *deva* et des *asura* : le *vāstupuruṣa* est un démon déchu, après avoir pour un temps conquis l'empire des dieux; sur son corps tombé et enfoui dans la terre, face contre le sol, les divinités prennent place. Suivant les récits, « l'homme du site de construction » apparaît comme la première manifestation de l'Existence, et la stabilité de cette dernière doit être renouvelée par des rites à chaque fondation[2] Dans un autre mythe, il est en même temps victime sacrificielle et être destructeur né de la toute-puissance du sacrifice : finalement contrôlé par la divinité suprême, se soumettant et devenant son dévot, bien que déchu, il obtient en faveur de devenir le « protecteur du site » *vāstupa*; abritant sur son corps les dieux qui y résident, il doit être honoré en premier au moment de la fondation et recevoir un tribut spécial, *bali* (sacrifice)[3].

Le *vāstupurusa* est inscrit dans le dessin du diagramme dont on a donné plus haut les traits essentiels : face contre terre, tête au nord-est et pieds au sud-ouest, les différentes parties de son corps sont mises respectivement en correspondance avec les symbolisations du carré; Brahmā qui est au centre n'est que l'aspect divin de l'asurique être du site[4]. Enfin, si ce *puruṣa* est le Seigneur du *vāstu*, la Terre qu'il embrasse est la maîtresse de la maison.

Nous retrouvons à ce point les rites de fondation, au cours desquels cette union est symboliquement scellée en semant les graines, *aṅkurārpaṇa*, et en déposant le germe ou l'embryon, *garbhādhāna*[5]; ils peuvent être comparés à ceux qui sont exécutés pour la construction de la maison au Tirunelveli (p. 32).

Le principal rite de fondation du temple est l'installation de briques dans un trou de fondation carré Le fond est soigneusement préparé avec des couches de pierres, de sable et de terre pure humide. Puis, les premières briques sont posées, cinq ou neuf : l'une au centre, les autres dans les directions cardinales et intermédiaires; le trou est ensuite comblé, selon certains textes, après avoir été rempli d'eau. Après quoi,

(1) S Kramrisch, *op cit*, p. 73, 80, 84

(2) *Ibid*, p 73, 81

(3) *Ibid*, p 75-6 Cette variante du mythe met aussi en évidence la transformation de la notion de sacrifice par la *bhakti* (dévotion) dans l'hindouisme cf M Biardeau, « Le sacrifice dans l'hindouisme », 1976 Rappelons, en outre, toujours a la suite de S Kramrisch (*op cit*, p 31, 79) que le *vāstu* peut être considéré comme la *vedi*, l'autel des sacrifices védiques

(4) La tradition śivaite l'identifie de son coté à *Īśana*, le Maître, ou Śiva, sa nature souterraine est alors le serpent (S. Kramrisch, *op cit*, p 85, n 75) Entre autres, le serpent est celui qui soutient la terre et on le trouve comme *prthivī-dhara*, ou *ananta* dans le diagramme du site, il est aussi au début de toute re-création, lové sur l'océan cosmique et supportant Vishnu endormi.

(5) S Kramrisch, *op. cit*, 83.

au moment où l'on commence à construire, on fait le rite du *garbhādhāna* : un pot contenant la semence et le germe est déposé à la base du temple[1].

Le charpentier du village du Tirunelveli ne sait pas pourquoi il utilise des briques pour fonder la maison, pas plus d'ailleurs qu'il ne connaît de façon explicite la richesse du symbolisme attaché au site de la construction. C'est cependant en référence à la même tradition mythique et rituelle, dont l'essentiel est donné dans les textes védiques, que l'emploi de la brique dans le rite prend un sens. La brique a un rapport à l'autel védique, et plus particulièrement est un élément de l'édification de l'Autel du Feu, dont le rituel consiste principalement dans le façonnage des briques et leur empilement. La brique est alors une oblation parmi d'autres[2]. Faite de terre, affermie par la cuisson, et quadrangulaire comme l'est la terre fixée par les points cardinaux, elle est la Terre : lieu des rites et du sacrifice / espace où vivent les hommes[3]. Comme pour le temple, le charpentier dépose cinq ou neuf briques[4] dans le trou de fondation, mais il semble avoir oublié qu'elles se distribuaient entre le centre et les directions de l'espace.

D'autre part, dans le rituel du Tirunelveli, le charpentier introduit un pieu dans le coin sud-ouest du trou où sont déposées les briques, mais n'enfouit pas de pot contenant la semence dans la base de la construction[5]. Le contenu du pot, la semence ou l'embryon, semble toujours être un ensemble de substances plus ou moins comparables à celles qui sont déposées dans le trou de la pierre du seuil au Tirunelveli. De ce point de vue, il y aurait une équivalence des rites. De plus, on peut reprendre ici une remarque, précédemment notée dans la description du Tirunelveli (p. 34), dans les termes de S Kramrisch . le dépôt de fondation, quel qu'il soit, « préfigure la direction verticale »[6], du jambage de la porte, ou du mur qui va s'élever, symbole de l'ensemble de la construction dans son équilibre; celui aussi de la relation du nadir au zénith, ce dernier représenté dans la maison par la poutre *uttaram* (p 35), qui est aussi le nord, ou la ligne du nord qui joint l'est à l'ouest et qui marque sur le site terrestre l'union du ciel et de la terre.

(1) *Ibid* , p 105-6 les briques sont déposées sous l'endroit où sera placé le jambage droit de la porte du temple D'autre part, au lieu de briques, la fondation peut se faire avec des pierres (*op cit* , p 110) Le dépôt de briques (ou de pierres), auquel s'ajoute le dépôt de la semence ou du germe, semble être un trait général des rites de fondation dans une grande majorité de textes En revanche, le détail de la procédure, les emplacements des dépôts, les éléments qui composent le germe ne sont peut-être jamais absolument déterminés, ni expliqués clairement dans aucun texte Voir, par exemple, le chap XII du *Mayamata* traduit par B Dagens

(2) Cf C Malamoud, « Cuire le monde », 1975, p 107-108 , L Renou, *L'Inde Classique*, p 359-60.

(3) S Kramrisch, *op cit* , p 104-5

(4) Selon un informateur, on peut aussi deposer onze briques , je ne vois pas à quoi correspond ce nombre

(5) Dans les rites décrits par S Stevenson (*op cit* , p 354-5), il n'est pas question de briques Un pieu est enfoncé dans le sol, par-dessus est déposé un pot contenant de l'or, de la noix d'arec, du paddy, etc ; le tout est noyé dans une maçonnerie en forme de plate-forme , une pierre y est déposée sur laquelle est sculptée un lotus

(6) S Kramrisch, *op. cit.*, p. 110.

En déposant les briques, le charpentier plante un petit pieu. Il l'appelle *muḷai*, qui signifie à la fois pieu et germe. Le texte tamoul auquel nous avons fait référence (n. 1, p 40) emploie le même mot, mais aussi un terme sanskrit : *śaṅku*. Or, *śaṅku* désigne un pieu qui sert de gnomon. Premier acte de fondation avant la fondation, il est décrit dans le *Mayamata* comment, sur l'aire préparée du site, sont plantés, d'abord au centre puis dans les différentes directions, des *śanku* dont l'ombre portée va permettre de déterminer l'orientation correcte du temple, puis à l'aide de cordes tendues entre les gnomons, de tracer un diagramme et de déterminer les emplacements des différentes divinités[1].

L'orientation d'une maison non brahmane ne demande certainement pas une procédure aussi précise et compliquée. Néanmoins quand le charpentier plante un pieu au coin sud-ouest du trou de fondation, lui-même placé au coin sud-ouest du site, il marque précisément une direction — qui a justement une place importante dans le contexte de la maison (cf. p. 52 sq) — même si l'utilisation qu'il fait du gnomon n'est plus que symbolique. C'est vrai, mais en même temps il emploie le terme *mulai*, pieu et germe, et le jeu sur le sens des mots n'est jamais innocent. Si l'acte de déposer la semence ou l'embryon « préfigure la verticalité », l'acte de planter verticalement un poteau ou un pieu revient à féconder un espace, à définir un champ qui est une matrice et une aire sacrificielle. Le fruit de l'acte est une reproduction. La symbolique des substances auspicieuses déposées dans un pot ou toute autre matrice, et celle du poteau qui est enfoncé verticalement dans la terre ou dans le seuil s'échangent l'une l'autre Le rite, en reproduisant la copulation du Maître du *vāstu* et de la Terre, redit l'union — dans l'imperfection et dans le simulacre d'une fusion jamais réalisée — du ciel et de la terre, de la lune et du soleil, des dieux et des hommes par les rites.

Il reste un dernier point à traiter : celui des directions cardinales et intermédiaires dans la conception de la maison au Tirunelveli. La tradition classique y associe un nombre de représentations qu'il convient auparavant de préciser quelque peu.

Le pourtour de la terre, fixée par les points cardinaux, est assigné à trente-deux divinités. Toutes, ainsi que celles qui sont à l'intérieur du diagramme du site, appartiennent au fonds védique et brahmanique. Nombre d'entre elles ne sont guère que des êtres abstraits. Certaines, cependant, ont une personnalité et des fonctions complexes et ne sauraient être définies de façon univoque. Ainsi en est-il d'*agni*, le Feu, dont la mythologie retravaillée par le rituel est très riche. Souvent il est le régent du sud-est, mais on le trouve également au nord-est, soit sous le nom d'*agni*, soit sous le nom d'*īśāna*, auquel est identifié *śiva*. Dans certaines limites, il y a des variantes dans la relation qui unit une divinité à une direction de l'espace. Cela ne remet pas en cause les représentations principales attachées à chaque orient, et le pourtour de la terre, comme celui du site, a un sens . celui de la *pradakṣiṇā*, ou

(1) *Mayamata*, trad. par B. Dagens, ch. VI, p 66-79.

circumambulation (du temple, etc.) selon les aiguilles d'une montre, un des rites élémentaires que pratique tout hindou en partant de l'est. Direction orientée, ou sens suivant les orientations, la continuité apparente de l'encerclement, comme celle de l'écliptique projetée sur le pourtour carré du site, énumère les polarités de l'espace et du temps qui y sont inscrites.

Si l'on fait la *pradakṣiṇā* du site, voici, brièvement décrits, la suite des dieux, leurs traits principaux et, en gros, les caractéristiques de chacune des régions qu'ils gardent[1]. On ne tiendra compte ici que des huit divinités que la tradition la plus courante place aux points cardinaux et intermédiaires (cf. fig. 4, p. 48 — diagramme du site).

A l'est réside *sūrya*, le Soleil, et Indra, Roi des dieux et du ciel, est le gardien du point cardinal. L'est, région des dieux, est auspicieuse par définition. *agni* règne au coin sud-est; le Feu est indissociable des rites et de la fécondité du sacrifice, il est lié à la vie domestique. Certaines de ses formes sont terribles : feu de l'incendie cosmique, prélude à la résorption des mondes, il est aussi celui du bûcher funéraire. D'ailleurs agni est à la jonction de l'est et du sud, région présidée par Yama, le dieu de la mort, aussi appelé *dharmarāja* « roi de l'ordre qui règle à la fois la société et le cosmos ». Les *pitaraḥ* « ancêtres » viennent logiquement à la suite, au coin sud-ouest; cette même direction est en même temps attribuée à la *nirrli*, le « désordre »[2], ce qui lui donne un caractère tout à fait négatif.

L'ouest, l'antithèse de l'est, est une région inauspicieuse Elle est présidée par la figure védique de *varuna*, gardien de l'ordre dont une des fonctions est de châtier; dans sa relation à *mitra* (qui, lui, est placé à l'intérieur du diagramme du site), il est comme les ténèbres par rapport au jour. *roga*, la « maladie » est au coin nord-ouest, plus généralement attribué à *vāyu*, le Vent, et aussi le « souffle ». Comme le Feu, le Vent cumule les aspects positifs et terribles; jusqu'à un certain point ils sont complémentaires, et *vāyu* prend parfois la place du Feu au sud-est Le nord appartient à *soma* · la plante d'immortalité est aussi une figure de la Lune, elle est associée à *kubera*, le dieu des richesses. Le nord où la terre et le ciel se rejoignent est la région des hommes. Enfin, au point où celle-ci rencontre l'est, la région des dieux, règne le « Maître » (de l'ensemble des orients), *īśāna*. La direction nord-est est la direction positive et faste par excellence.

Pour résumer, nous avons deux régions auspicieuses, le nord et l'est, et deux régions inauspicieuses, le sud et l'ouest *īśāna* est l'antithèse absolue de *nirrti*, tandis que si *agni* et *vāyu* ont des positions opposées, ils partagent des caractéristiques à la fois positives et négatives. Si nous nous souvenons que l'écliptique correspond au

(1) Il faudrait en fait considérer l'ensemble des divinités du pourtour dans leur relation avec celles que la tradition classique place à l'intérieur du diagramme, un certain renversement des polarités semble se produire entre les unes et les autres Cf S Kramrisch, *op cit*, fig p 32 et p 85-97

(2) Sur la *nirrti*, comme opposée à la notion de *rta*, cf C Malamoud, « La brique percée », p. 207-208, L Renou, *L'Inde fondamentale*, 1978, p. 127-132.

pourtour du diagramme du site, il apparaît que le nord-est s'oppose au sud-ouest, comme le solstice d'été à celui d'hiver, tandis que le sud-est et le nord-ouest, tels le moment des équinoxes, ont une position équivalente au centre de la ligne nord-est/sud-ouest de l'écliptique. Dans le principe chaque région devrait correspondre à une saison : l'été à l'est, etc. Mais cette équivalence est en réalité impossible puisque la terre tourne en sens inverse à celui du mouvement apparent du soleil.

Nous revenons au Tirunelveli. En tamoul (cf. fig. 4), les noms des quatre points cardinaux sont des termes spécifiques de direction. Notons que l'est, *kiLakku*, s'oppose à l'ouest, *mēRku*, comme ce qui est en bas, dessous, *kīL*, à ce qui est en haut, au-dessus, *mēl* : cette désignation semble parler en faveur d'un renversement de la hiérarchie est-ouest telle que décrite plus haut. Il n'en est rien, et peut-être fait-elle seulement référence à la configuration géographique du Tamilnad, bordé à l'ouest par la chaîne des Ghāts. En fait, l'est comme le nord sont considérés comme supérieurs par rapport, respectivement, à l'ouest et au sud[1] et l'on verra plus bas comment cela s'exprime.

Les quatre directions intermédiaires sont, en revanche, désignées par des noms de divinités. Trois d'entre eux sont identiques à ceux qui sont donnés par la tradition sanskrite. Mais le coin régi par la *nirrti* devient le coin *kaNNi*, toujours une forme féminine, par rapport aux trois autres qui sont des êtres masculins. *kaNNi*, du skr *kanyā*, désigne la jeune fille, la vierge. Plus spécifiquement, c'est, au Tamilnad, la jeune fille morte avant le mariage esprit à jamais insatisfait, toujours susceptible de tyranniser les siens, elle reçoit un culte dans le cadre du rituel domestique consacré aux morts et aux ancêtres, et peut même devenir une quasi-divinité. Il n'y a pas d'équivalent masculin de la *kaNNi*. Or, si au Tamilnad elle est la forme par laquelle s'exprime de façon préférentielle la *nirṛti*, la désorganisation, c'est que la *kaNNi* devient symbole d'autre chose que de la seule mort d'un individu sans statut dans le principe, le décès de la jeune fille brise la continuité de l'alliance, de l'échange des femmes entre lignées; il introduit une rupture à un point essentiel du fonctionnement et de la structure du système dravidien de parenté. Par transfiguration, la négation de l'alliance, expression même du désordre au sein de la société tamoule, en devient la forme divinisée[2].

La figure 4 montre comment s'organise la maison par rapport aux orients Notons d'abord que le village, où se trouve le type d'habitation décrit dans cet article, est lui-même un espace défini et orienté par la

(1) Pour comparaison, cf la maison chez les Limbu du Nepal P Sagant, « Prêtres Limbu et catégories domestiques », 1973

(2) Je ne peux mieux faire que renvoyer à L Dumont, Une *sous-caste*, p 392 sq , 395 il s'agit souvent de suicidées , la morte reçoit un culte dans sa lignee natale, mais devient la divinité de la lignée dans laquelle elle aurait dû se marier Dans le matériel que j'ai recueilli au Tirunelveli, le rapport de la *kaNNi* à l'alliance n'est pas exprimé de façon aussi évidente, mais la notion est présente Enfin *kaNNi* est aussi l'un des noms donné a Parvati, l'épouse de Śiva, et au Tamilnad on rend un culte aux « Sept *kaNNi* »

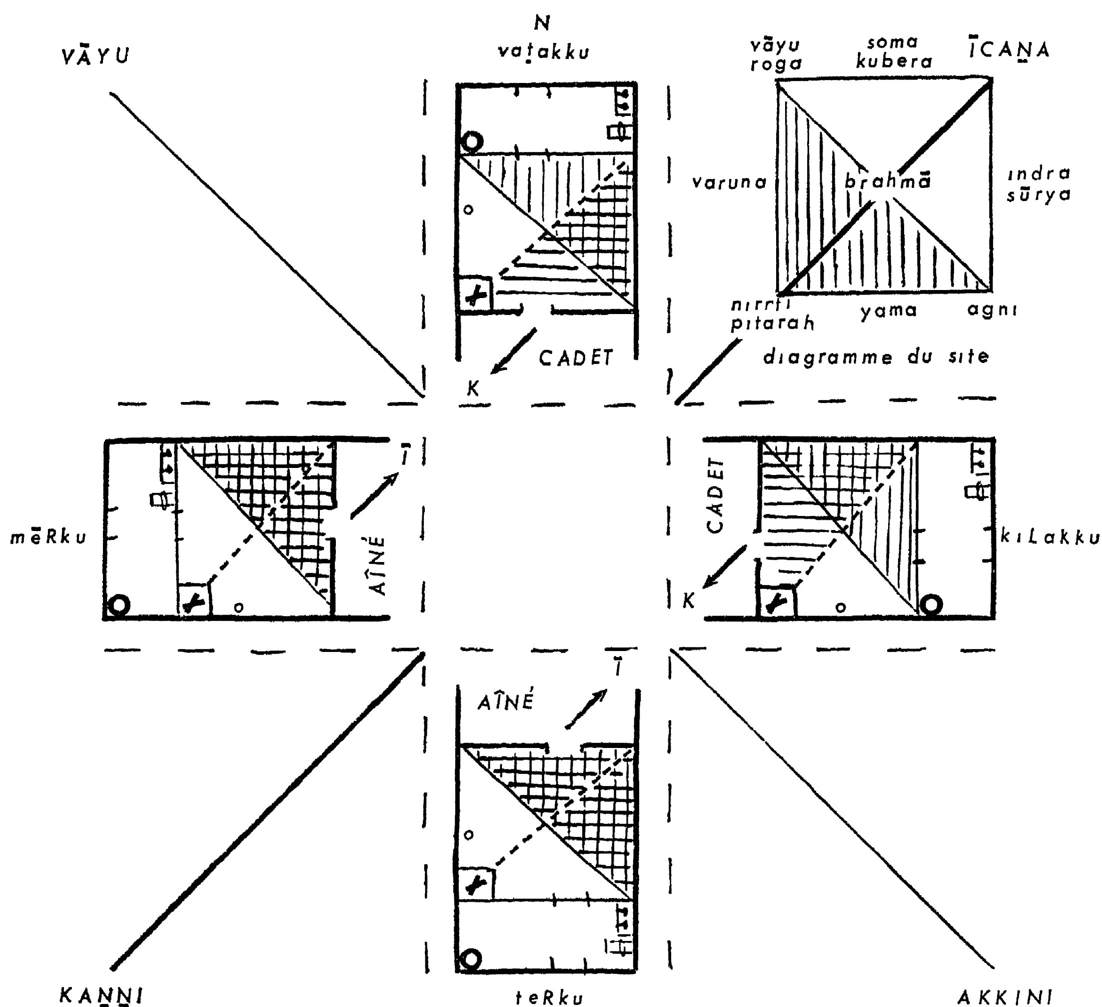


Fig 4

- — région inauspicieuse ;
- — endroit obscur ,
- — coin *kaNNi* — où se fait le premier rite de fondation, *mulaipilikkiRatu*,
  - — où un trou, *tutuppu kuLi*, est creusé au moment de la naissance,
  - — où la jeune fille qui vient d'atteindre la puberté reste confinée,
  - — où le défunt est assis pour être pleuré
- o — lampe domestique, *vilakku* ,
- O — mortier, *āttu-ural*, pour transformer les grains en pâte ,
- — foyer, *atuppu* ;
- — pierre à broyer les épices et son cylindre, *ammi* et *kuLavi* ,
- → Ī, K — direction *īcāNa* ou *kaNNi* de la sortie sur la rue, *teruvācal*

distribution des différents sanctuaires et leur relation au grand temple de Śiva[1]

A l'instar du temple, la maison fait toujours face à une direction cardinale, elle ne s'ouvre jamais sur une direction intermédiaire. Aucune des quatre régions cardinales n'est prohibée, tandis que la grande majorité des temples ne regarde que l'est ou le nord (sanctuaires de déesses). D'autre part, la pièce principale de la maison ne doit pas être un carré parfait, et, corrélativement, la porte, *vīḻuvācal*, n'est jamais exactement située au centre de la façade. Peut-être est-ce là un moyen d'introduire une distinction entre l'habitat des dieux et celui des hommes[2] ?

Au niveau des principes énoncés par les informateurs, la sortie sur la rue, *teruvācal*, des maisons qui font face à l'est ou au nord est placée dans le coin *īśāna* de leurs cours respectives; celle des maisons qui font face au sud ou à l'ouest, dans le coin *kaNNi*. Dans l'idéal, un aîné (cf. fig. 4), en sortant de chez lui, va d'abord dans la direction la plus auspicieuse du nord-est. Dans la pratique, cependant, si un groupe de maisons se trouvent de chaque côté d'une même cour parallèle à la rue, la sortie commune de la cour au nord-est ou au sud-ouest dépend de la position de la rue, à l'est ou à l'ouest, ou encore au nord ou au sud, du groupe de maisons.

La règle concernant la position des aînés par rapport aux cadets m'a été donnée immédiatement à la suite, implicitement comme un corollaire, de celle de l'emplacement de la porte de sortie sur la rue. Si deux maisons s'ouvrent sur une cour commune, celle de l'aîné est au sud ou à l'ouest, celle du cadet au nord ou à l'est. Pratiquement la règle est respectée, par exemple au moment de la séparation de deux frères et de la construction d'une nouvelle maison, mais le développement ultérieur des familles entraîne ensuite des perturbations. Par rapport au diagramme du site où ont été données les positions respectives des divinités et des valeurs conférées aux orients, les maisons des aînés sont paradoxalement, par rapport à celles de leurs cadets, situées du côté inauspicieux du sud et de l'ouest.

Il nous faut ici introduire un élément nouveau, dont on trouve, une fois de plus, l'expression exemplaire dans la conception du temple. Lorsque le diagramme du site d'un temple est tracé, c'est l'ensemble du cosmos et de toutes ses composantes qui y sont schématiquement projetés. Cette construction d'un modèle réduit du monde introduit un premier renversement de perspective : l'homme enfermé à l'intérieur du cosmos échange symboliquement sa position avec celle des astres ou des dieux; lorsqu'il fait une circumambulation du sanctuaire, il encercle de l'extérieur le monde entier. Le temple n'est alors qu'un monument[3], chacun de ses côtés est l'image réfléchie de l'orient auquel il fait face et que le dévot contourne successivement.

(1) Je ne reprends pas cette question que j'ai traitée ailleurs *Les dieux et les hommes*, 1979, p 21 sq

(2) Ou encore s'agit-il de marquer qu'il y a un « reste » (ci-dessus p 42, n. 3).

(3) Cf S. Kramrisch, *op cit* , p 103.

Mais ce monument a un dedans dans lequel un dieu est installé. Le renversement de perspective qui opère alors n'est pas différent du précédent, mais ses implications ne sont pas les mêmes. La divinité, dont la position absolue est dans la région des dieux au-delà de l'espace terrestre oriental, se réfléchit à l'intérieur du sanctuaire ouvert à l'est : sa représentation est comme un double d'elle-même qui lui fait face. Le dévot qui pénètre dans le sanctuaire tourne le dos à l'est et regarde un dieu placé à l'ouest par rapport à lui-même. Il adore donc une image qui est un reflet projeté de l'extérieur dans l'espace limité d'un dedans : les positions déterminées des hommes par rapport aux dieux, se relativisent alors dans l'espace intérieur du temple en s'inversant, et peut-on dire en s'individualisant. La relation du dévot à son dieu devient duelle, donc personnelle, non seulement hiérarchisée mais subordonnée[1].

On aurait pu faire l'économie de cette parenthèse un peu longue, n'était le souci de replacer dans un contexte qui en a exploité tous les développements symboliques des faits qui sont par ailleurs quasi universels. La construction d'un « monde renversé » peut en principe se retrouver dans toute société, dès l'instant où certaines directions de l'espace sont valorisées et opposées à d'autres[2].

Nous pouvons revenir dans la cour de la maison du Tirunelveli. C'est déjà un espace du dedans, et une relation comparable à celle du dévot et de la divinité du temple est recréée entre le cadet et l'aîné. L'habitation de l'aîné s'ouvre vers la direction absolue et auspicieuse de l'est ou du nord, et pour cela se place à l'ouest ou au sud de celle du cadet qui lui fait face : cette dernière a devant elle un reflet de la région des dieux, une expression médiatisée par le personnage de l'aîné de ce qui est bon et supérieur. Les positions relatives des maisons des deux frères, ou d'un père et d'un fils, à l'intérieur d'un espace commun, tendent à traduire par la distance et le face à face ce que doit être idéologiquement la conduite d'un cadet envers un aîné : respect, subordination et soumission (au plan interpersonnel le conflit n'est pas absent, mais, sauf rupture, le code de cette relation est préservé, notamment dans les occasions cérémonielles).

(1) Je simplifie. La divinité hindoue est bien autre chose pour son dévot que le reflet d'un orient, mais elle y reste cependant associée explicitement. Dans certains rituels domestiques, le brahmane, comme à l'époque védique, se tourne directement à l'est pour invoquer la divinité. Toutefois, par rapport au védisme et au brahmanisme, l'hindouisme se caractérise, entre autres, par la construction de temples, le developpement de l'iconographie et la religion de dévotion personnelle ou *bhakti*. Nous constatons simplement ici que ce développement, qui relève par ailleurs de bien d'autres conditions, a utilisé à fond les propriétés de l'espace, la projection et l'inversion, le rapport du dehors au-dedans. Tout paraît être comme s'il n'y avait pu avoir représentation de la divinité, construction de son image, qu'à partir du moment où on avait su enfermer son double dans un espace défini.

(2) Je fais ici référence à l'article de P. Bourdieu, « La maison ou le monde renversé », 1969, qui donne un très bel exemple de la reproduction, avec inversion, de la totalité du monde à l'intérieur de la maison kabyle. Mais c'est le monde tel qu'il est conçu dans cette société. Sur de nombreux points, on peut rapprocher cette maison de celle des Limbu (Sagant, *op. cit.*), ou de celle des Marma (Bernot, *op. cit.*) ou même de celle du Tirunelveli. Dans toutes, on trouve une mise en œuvre de la relation masculin/féminin, etc. Aucune ne reproduit le même modèle ; chacune parle d'une conception du monde qui lui est propre à partir d'une série d'oppositions binaires qui sont toutes comparables.

Énoncée au niveau des principes, la règle du rapport qui unit deux maisons construites de chaque côté d'une cour fait de la relation hiérarchique aîné-cadet — symbolisée par l'utilisation des propriétés de l'espace — un modèle. Celui-ci sert finalement à exprimer toutes sortes d'autres distinctions entre le maître de la maison et ses visiteurs, en jouant éventuellement sur l'opposition de deux vérandas dans cet espace intermédiaire qu'est le *vācal* (cf. p. 24 sq.) A la limite l'orientation de la maison vers l'est ou l'ouest, le sud ou le nord n'a plus tellement d'importance. Même lorsqu'elle est isolée dans son propre enclos, l'essentiel est qu'elle soit précédée d'un espace qui permette au maître de maison (et à sa famille) de se définir par rapport à ceux qui viennent de l'extérieur, de relativiser la position de ces derniers par rapport à la sienne.

A l'intérieur de la maison, dans la pièce principale, seule la lampe domestique, *kuttuviḷakku*, est orientée. Représentant la divinité, elle ne peut être associée qu'à l'est ou au nord. Nous retrouvons ici l'inversion du dehors projeté dans un dedans pour faire face à l'une ou l'autre de ces deux directions, la lampe est placée contre le mur ouest ou sud. A cela s'ajoute une autre détermination, qui n'est jamais explicitée, mais qui se vérifie de façon constante dans la pratique la lampe n'est en aucun cas placée contre le mur dans lequel s'ouvre la porte principale de la maison, *vīttuvācal* (sauf pour quelques cérémonies, si ce mur fait face à l'est) Autrement dit, il ne semble pas possible que la lampe — qui est lumière (divine) — puisse être placée contre le mur de la porte qui ne reçoit pas directement la lumière du jour. Deux choses sont donc prises en considération . — l'éclairement théorique (divin) comme projection des régions auspicieuses est et nord sur les murs ouest et sud du dedans de la maison; — l'éclairement réel par la lumière du jour, qui pénètre par la porte et frappe le mur en face et au moins un des côtés

Voyons à nouveau la fig 4 Une certaine systématisation est a l'œuvre dans la règle concernant l'emplacement de la lampe : dans les maisons qui ouvrent à l'est et à l'ouest, la lampe fait face au nord et se place contre le mur sud; dans celles qui ouvrent au sud ou au nord, la lampe regarde l'est et se place contre le mur ouest. Cette règle est un moyen, dans chaque cas, d'énumérer les orients par paires opposées. Dans la réalité, chaque fois que la lampe peut être posée de façon à faire face à l'est, sans contredire les deux conditions énumérées ci-dessus, on préfère cette solution . c'est vrai pour les maisons qui ouvrent à l'est où la lampe est régulièrement contre le mur ouest, entre la porte de la cuisine et le coin sud-ouest Dans les maisons qui regardent l'est ou le nord, la lampe a, en principe, deux emplacements possibles, contre le mur ouest ou sud. Dans les deux autres cas, il n'y a plus pour la lampe qu'une possibilité, respectivement soit le mur sud, soit le mur ouest.

Ainsi dans les maisons des aînés, il y a, à l'intérieur de la pièce principale, une coïncidence implicite entre la zone faste — projection inversée des régions auspicieuses du nord et de l'est de l'espace terrestre — et l'éclairement réel que la lumière du jour est censée projeter sur les murs par l'ouverture de la façade. On pourrait donc

considérer que le dedans de la maison est divisé en deux zones respectivement « claire » et « obscure » par une diagonale N.-O./S.-E., *vāyu/agni*, reproduisant ainsi un « monde renversé ». D'une certaine manière, c'est vrai pour les maisons qui font face à l'est ou au nord ; ce ne l'est plus, comme on le voit immédiatement sur la fig 4, pour celles qui s'ouvrent sur l'ouest ou le sud. Les deux premières ont une orientation particulièrement harmonieuse (correspondant à celle du temple), et l'on s'étonne moins que les deux autres soient, dans le principe, attribuées aux cadets.

Toutefois, si ce qui vient d'être développé ne contredit pas les règles posées, rien, au niveau de l'observation (à l'exception de la lampe) n'explicite une opposition entre une zone claire et une zone obscure. Autrement dit, cette dichotomie, qui dans les habitations d'autres sociétés peut être symboliquement mise en rapport avec d'autres oppositions et hiérarchies (masculin/féminin, haut/bas, etc), ici n'est pas exploitée. Nous avions d'ailleurs vu, au début de cet article, que la pièce principale de cette maison du Tirunelveli était plutôt un lieu de jonction ; en revanche, l'avant avec ses vérandas, l'arrière et la cuisine marquent des oppositions. D'autre part, le caractère inauspicieux ou sombre des régions sud et ouest n'est pas explicitement exprimé par les villageois On sait cependant que le sud a à voir avec la mort et on évite de dormir les pieds étendus dans cette direction Mais ce sont surtout les traits positifs affirmés pour le nord et l'est qui dévaluent automatiquement les deux autres régions.

Cependant, à l'intérieur de la maison, une autre direction souvent mentionnée dans le cours de cet article, a une importance de premier ordre : il s'agit du sud-ouest, *kaNNi*. Des traits positifs et négatifs sont respectivement attachés à chacune des directions intermédiaires. En parlant de *vāyu* et d'*agni* — dont nous venons de voir que la diagonale qui les joint sert hypothétiquement à séparer une zone d'ombre d'une zone de lumière — nos informateurs mettent l'accent sur les aspects destructeurs des deux divinités. Cela en opposition à *īśāna* et *kaNNi*. Car le « maître » est Siva et la « vierge » est son épouse Parvati. La distinction qui est ainsi établie entre le N.-E./S.-O. et le N.-O./S.-E. paraît quelque peu en contradiction avec la tradition classique (p. 46) : *vāyu* et *agni* sont équivalents, mais, en revanche, ils partagent à la fois des caractères fastes et néfastes ; *kaNNi* est le désordre, *nirrti*, et l'antithèse d'*īśāna*. Sur ce dernier point, qu'en est-il au juste dans les conceptions du Tirunelveli ?

Le coin *kaNNi* est d'abord l'endroit où se fait le premier rite de fondation, *muḷaipiṭikkiRatu* Ensuite ce même coin est associé à plusieurs des crises de la vie.

D'abord à celle de la naissance Autrefois, dès qu'un enfant était né, on creusait en cet endroit un trou appelé *tuṭuppu kuLi*, et pendant onze ou seize jours on le baignait au-dessus du trou de façon que l'eau s'y déverse. Car, dit-on, il était interdit de sortir le bébé à l'extérieur durant toute cette période qui se termine avec le don du nom · souillé par la naissance, il est extrêmement vulnérable aux mauvaises influences, *pēy*. En outre, auprès de ce trou, chaque jour étaient faites des offrandes

de nourriture cuite répartie sur trois feuilles de bananier. A présent, au lieu de creuser un trou, on met en cet endroit un pot rempli d'eau[1].

Ensuite, au moment de la puberté, la jeune fille passe onze ou seize jours confinée dans le même coin sud-ouest de la maison. Autrefois, on faisait autour d'elle une barrière symbolique au moyen de deux longs pilons servant à décortiquer le riz et censés assurer une protection contre les *pēy*.

Enfin, le défunt est déposé et pleuré à cette place, jusqu'à ce qu'on le sorte de la maison pour le baigner et l'emporter sur le champ de crémation. Il est assis les jambes croisées en tailleur si c'est un homme, allongées si c'est une femme, et faisant face à la direction auspicieuse du nord-est Auprès de lui, à sa gauche et face à l'est, est placée la lampe domestique. A la fin du deuil, une partie des cérémonies, complétant celles qui sont faites sur le lieu d'incinération pour le transformer définitivement en ancêtre, de même que la cérémonie anniversaire, auront lieu en cet endroit

Ces trois moments du cycle de vie d'un homme où la pollution est particulièrement grave sont donc mis en relation avec le coin sud-ouest[2] et avec la fondation sur laquelle repose la maison Ce sont des moments de crise et ils sont logiquement associés à la *nirṛti*. Le bébé et la jeune fille sont pollués, mais l'accent est d'abord mis sur leur vulnérabilité : cette crise sera une désorganisation de la famille, de la maison, s'ils sont atteints par quelque mal Confinée dans le coin *kaNNi*, cette vierge qu'il faut préserver de la mort, bien que polluée, est en fait installée dans l'axe de la direction la plus auspicieuse, et, peut-être(?), sous la protection même d'*īśāna*

Avec le défunt, un nouveau pas est franchi. Le cadavre, source de souillure, fait face expressément à la direction auspicieuse, et la lampe domestique est à ses côtés. On pense d'ailleurs qu'il est parti rejoindre le monde de Śiva A la fin du deuil, il est symboliquement réinstallé au même endroit, mais en tant que *pitṛ* (et le S -O est aussi le coin des ancêtres). Pour la famille et sa descendance, il est une figure auspicieuse, un quasi-dieu dont il faut faire un protecteur; à ce niveau, il est aussi important que l'est le « maître » pour la totalité de l'univers. Le coin *kaNNi* est alors lieu de culte de l'ancêtre A ce moment précis, comme c'est le cas pour le dieu dans le temple ou pour la lampe domestique, le coin *kaNNi* (et l'ancêtre), est pour ainsi dire une projection d'*īśāna* Toutefois, cet endroit n'est pas un lieu permanent de culte; néanmoins, le charpentier qui fait les rites de fondation n'en affirme pas moins que « *kaNNi* et *īśāna* c'est tout un », et c'est encore constater que l'intérieur de la maison est la reproduction renversée du monde.

(1) Le terme *tuluppu* n'est pas clair. Quoi qu'il en soit, ce trou designe celui au-dessus duquel est baigné, ici l'enfant, mais aussi la jeune fille au moment de la puberte, et le cadavre Dans ces deux derniers cas, il est creusé à l'extérieur, et l'idee est qu'on ne doit pas laisser se répandre cette eau de bain particulierement souillée

(2) Parmi les cérémonies des âges de la vie, seul le mariage semble ne rien avoir a faire avec ce coin *kaNNi* C'est vrai, en ce qui concerne celui qui est a l'interieur de la maison C'est peut-être moins sûr si l'on se souvient que le poteau de mariage est planté dans le coin S -O (ou N.-E) de la cour (cf p 34)

Il reste à voire la cuisine, où trois des éléments qui s'y trouvent ont des positions orientées Le foyer, *aluppu*, est dans le coin nord-est[1] et fait face à l'ouest, tandis que le mortier à broyer est dans le coin sud-ouest : ici encore, l'accent est mis sur les directions *kaNNi-īśāna*. La pierre à écraser les épices se trouve contre l'un des murs qui va du sud au nord . probablement est-ce le mouvement du cylindre d'est en ouest et *vice versa* qui est pris en considération.

Dans d'autres régions du Tamilnad, c'est la cuisine elle-même qui est le lieu du culte; c'est pourquoi, il paraît justifié de projeter en imagination sa disposition sur celle de la pièce principale (cf. fig. 4). Le mortier prend alors place dans le coin où a eu lieu le rite de fondation de la maison, et sur cet objet il y a cumulation des symboles de vie indissociables des symboles de mort et du coin *kaNNi*. Le mouvement circulaire du pilon du mortier, à un endroit associé aux différentes crises des âges, parle du cycle de la vie et du temps. Plus ou moins explicitement, le mortier est d'ailleurs souvent lié à la mort en Inde (cf. p. 26, n. 2). Enfin la relation entre le pilon et le corps de l'instrument est celle du *linga* dans la matrice, *yoni*, et aussi celle du poteau ou du germe enfoncé dans la terre ou dans la pierre du seuil lors des rites de fondation. Il est en outre l'image de la répétition inlassable du même geste sans fin que refait chaque jour la femme, comme elle retrace quotidiennement le dessin rituel du seuil.

Au nord-est, le feu domestique est un symbole positif, bienfaisant, une garantie de continuité Et il suffit que les directions symétriques et diagonalement opposées d'*īśāna* et de *kaNNi* soient fixées par ces objets permanents que sont le foyer et le mortier, pour que le site de la pièce principale sur lequel nous avons hypothétiquement transposé la cuisine, redevienne une projection correspondant terme à terme au site terrestre.

Ainsi, dans l'utilisation des propriétés de l'espace, la maison au Tirunelveli combine à la fois deux perspectives Dans l'une son espace se définit comme une transposition du cosmos, tel qu'il est conçu et schématisé par projection sur une surface. Les directions cardinales et intermédiaires des divers plans de représentation correspondent les unes aux autres. A l'intérieur de la maison, il suffit que les points N -E /S.-O.

(1) A Ceylan, le foyer semble occuper de façon a peu pres constante, à deux exceptions pres, le coin sud-est, c'est-à-dire d'Agni (Mac Dougall, *op cit* , p 205-291) , les pots d'eau sont plutôt places le long du mur ouest, ce qui correspond aux conceptions liées à Varuna (mon propre matériel est déficient sur ce point je n'ai pas pu restituer le lieu le plus habituel du stockage de l'eau) L'emplacement du foyer est l'une des rares indications d'orientation que Mac Dougall donne avec quelque précision , il note aussi que l'entrée de la maison ne doit pas faire face au nord Cet auteur a fourni dans son travail une quantité d'informations ethnographiques (avec listes d'objets, plans) , néanmoins il reste tres imprécis sur la relation de la maison et de ses élements essentiels aux points cardinaux et intermediaires — ce qui ne facilite pas la comparaison avec la maison du Tirunelveli La maison ceylanaise est apparemment tres proche de la maison tamoule , la fondation de l'une et de l'autre puise a une même tradition Il apparaît neanmoins, et en première approximation, certaines differences · les conceptions qui président a l'organisation symbolique de la maison du Tirunelveli ne sont pas celles de la maison ceylanaise, c'est-à-dire celles d'un univers religieux qui n'est pas hindou

soient des points de référence fixés par des symboles permanents : celui du feu domestique marquant une direction positive qui est aussi une finalité pour l'au-delà de cette vie; celui du mortier qui intègre une conception du temps comme cycle perpétuel de vie et de destruction. La diagonale N.-E./S.-O. schématise le mouvement cyclique du temps; comme la circumambulation rituelle elle encercle et intègre les quatre orients.

Parallèlement, le dedans de la maison est aussi une projection intériorisée et par suite inversée du monde dans ses valeurs : les quatre points cardinaux échangent par paire leurs représentations, et l'ensemble des valeurs se résument symboliquement dans la dichotomie d'une moitié auspicieuse et claire opposée à l'autre, moins faste et sombre. Dans ce contexte hindou, cette opposition est principalement utilisée pour exprimer la relation personnelle du dévot et du maître de maison à la divinité sous différentes formes (et entre autres celle de l'ancêtre). Nous avons vu que cette dichotomie des valeurs, pourtant symboliquement inscrites dans l'espace intérieur de la maison, n'était pas exploitée à fond pour marquer, dans le cadre de la pièce principale, d'autres oppositions pertinentes. Cette pièce reste le lieu de relation et d'union de l'homme au divin par le rite, de l'homme à la femme pour l'engendrement, du temps et de l'espace, etc., tandis que les termes de la relation et de toutes les relations (masculin/féminin, espace social/non social) sont distingués dans l'opposition d'un avant et d'un arrière de la maison.

Ouvrages cités

BERNOT (Lucien). — *Les paysans arakanais du Pakistan Oriental. L'histoire, l'organisation sociale des réfugiés Marma (Mog)* — Paris, Mouton, 1967, 2 vol. (EPHE 6e s. Le Monde d'Outre-Mer Passé et Présent. 1re série. Études 16).

BHATTACHARYA, Tarapada. — *A Study on vāstuvidyā.* Patna, 1948, 371 p.

BIARDEAU (Madeleine). — Le sacrifice dans l'hindouisme, *in* M. BIARDEAU et C. MALAMOUD. — *Le sacrifice dans l'Inde ancienne.* — Paris, PUF, 1976, p. 7-154 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses. Vol. LXXIX).

BOURDIEU (Pierre). — La maison ou le monde renversé, *Échanges et communications*, Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss, Paris, Mouton, 1969 (réédition : P. BOURDIEU. — *Esquisse d'une théorie de la pratique. Trois études d'ethnologie Kabyle* — Genève, Droz, 1972, p. 45-69).

Census of India 1961. Vol IX Madras. Part VI. Village Survey Monographs no. 7, 10, 21 (Tirunelveli District). — Madras, Superintendent of Census Operations, 1964.

ciRpanūl eNNum maNaiyaḷi cāstiram. — Madras, 1972, 100 p.

DAGENS (B.), voir *Mayamata.*

DUMONT (Louis). — *Une sous-caste de l'Inde du sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar.* — Paris, Mouton, 1957 460 p. (EPHE 6e s. Le Monde d'Outre-Mer Passé et Présent. 1re série. Études 1).

KANE (P. V.). — *History of Dharmaśāstra.* Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1930-1962. 5 vol. en 7 tomes (Gov. Oriental Series, Class B, no. 6).

KRAMRISCH (Stella). — *The Hindu Temple.* — Calcutta, 1946, 2 vol.

LAYARD (John). — Labyrinth ritual in South India. Threshold and tattoo designs, *Folklore*, 1937, vol. XLVIII.2, p. 116-182.

MAC DOUGALL (Robert Duncan). — *Domestic Architecture among the Kandyan Sinhalese.* — Cornell University, PhD (Anthropology) 1971, XLI-937 p. (University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1978).

MALAMOUD (Charles). — Observations sur la notion de « reste » dans le Brâhmanisme, *Wiener Zeitschrift fur die Kunde Sudasiens*, 1972, XVI, p. 5-26.

— Cuire le monde, *Puruṣārtha*, 1975, 1, p. 91-135.

— La brique percée. Sur le jeu du plein et du vide dans l'Inde brâhmanique, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1975, XI, p. 205-222.

— Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brâhmanique, *Archives Européennes de Sociologie*, 1976, XVII, p. 3-20.

maNaivili viḷakkam. — Madras, 1968, 74 p.

Mayamata. Traité sanskrit d'architecture, édition critique, traduction et notes par Bruno Dagens. — Pondichéry, Institut Français d'Indologie, 1970. 1re partie, 732 p. (Publications de l'IFI, nos 40-41).

PATE (H. R.). — *Tinnevelly.* — Madras, 1917. Vol. I, 529 p. (Madras District Gazetteers).

POCOCK (David F.). — *Mind, Body and Wealth. A Study of Belief and Practice in an Indian Village.* — Oxford, B. Blackwell, 1973, 187 p. (Pavilion Series).

REINICHE (M.-L.). — Les « démons » et leur culte dans la structure du panthéon d'un village du Tirunelveli, *Puruṣārtha*, 1975, 2, p. 173-201.

— *Les dieux et les hommes. Étude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud.* — Paris, La Haye, Mouton Éditeur, 1979, XII-283 p. (Cahiers de l'Homme, nouvelle série XVIII).

RENOU (Louis). — *L'Inde fondamentale.* Études d'indianisme réunies et présentées par Charles Malamoud. Paris, Collection Savoir Hermann, 1978, 231 p.

SAGANT (Philippe). — Prêtres Limbu et catégories domestiques, *Kailash*, 1973, I.1, p. 51-75.

STEVENSON (M. Sinclair). — *The Rites of the Twice-Born.* — London, 1920, 474 p.

THURSTON (Edgar). — *Castes and Tribes of Southern India* — Madras, 1909, 7 vol.

ZIMMERMANN (Francis). — *Gauche et droite, dehors et dedans. Trois études sur des orientations de l'espace et du mouvement dans la culture de l'Inde du sud.* Paris, Doctorat de 3e Cycle, 1972, 171 p. (ronéo).

PLANCHE XIX



Photo 1. Tracé d'un *kōlam*.

Photo 2. *ponkal* de la Petite Maison : au premier plan, près du pot de cuisson, la plate-forme du mariage.





Photo 3 Type courant de maison a un etage avec galerie, le faîte du toit domine la piece principale transversalement en son centre



Photo 1 *nilauvilulal* les elements du culte Au centre les deux feuilles de betel avec de l'or, des pierres, etc, qui seront déposées dans chacun des trous de la pierre du seuil



Photo 5 *nilaivilutal* du lait est versé dans les trous de la pierre du seuil, derrière la femme le chambranle de la porte est prêt à être érigé



Photo 6 *taccu kaLippu* le charpentier dépose un peu de sang du coq sur la poutre maîtresse

PLANCHE XXII

Photo 7 *taccu kaLippu* au premier plan, les *tiri* allumés sur un van

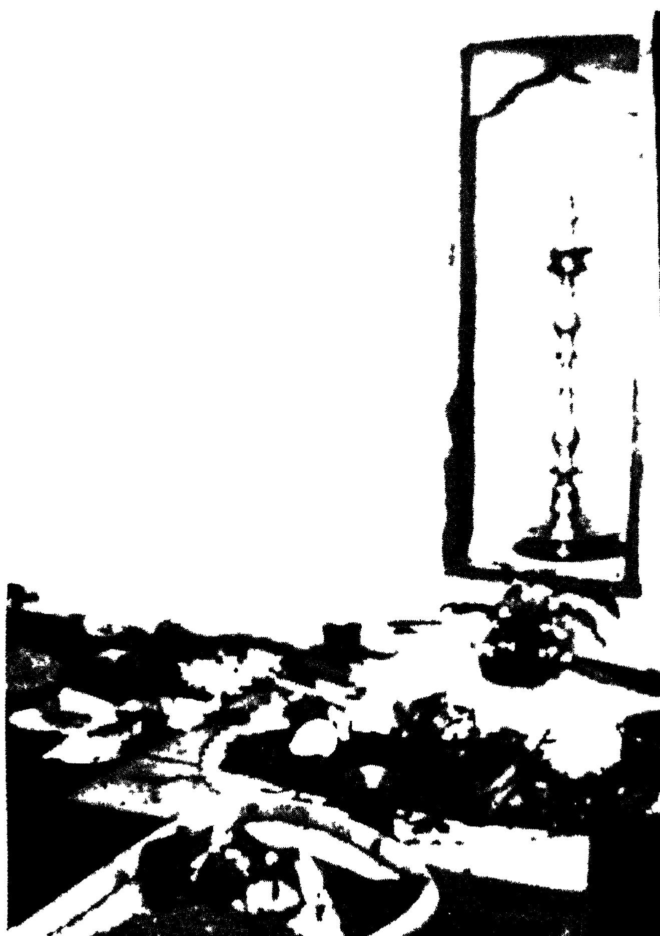


Photo 8 *ponkal* de la Petite Maison au premier plan, les bouses fleuries sur un van



SUR LE ÇIVAÏSME ET LE BOUDDHISME DU CAMBODGE, À PROPOS DE DEUX LIVRES RÉCENTS

PAR

JEAN FILLIOZAT

Adhir CHAKRAVARTI, *The Sdok Kak Thom inscription, Part I. A study in Indo-Khmer Civilization*, Calcutta Sanskrit College Research Series, N° CXI, Calcutta 1978, in-8°, VIII, 357 pages.

Hermann KULKE, *The Devarāja Cult*, Data Paper, Number 108, South-East Asia Program Department of Asian Studies, Cornell University, Ithaca, New York, January 1978. In-4°, XX, 48 pages.

L'inscription bilingue, sanskrite et khmère, de Sdok Kak Thom (K 235) est une de celles qui ont donné lieu, depuis 1884, date de sa publication partielle par Aymonier, au plus grand nombre d'études, de rééditions et de traductions. Elle date de 1052 ou de peu de temps après cette date, la dernière qu'elle mentionne. Elle provient d'un site à 25 km de Sisophon, à la frontière khméro-thaïlandaise. Son importance est due à la richesse des informations qu'elle fournit à la fois en sanskrit et en khmer et surtout au fait qu'elle énumère la succession des rois du Cambodge du IXe siècle à son époque, en faisant la chronique de la famille sacerdotale à laquelle ils avaient confié la charge héréditaire du culte dit du *devarāja*, culte qu'on avait cru être celui du roi khmer divinisé. De plus l'inscription de Sdok Kak Thom fournit aussi un grand nombre de renseignements que recoupent souvent bien d'autres inscriptions, sur les institutions, la société et l'économie khmères anciennes.

Le premier ouvrage comprend dix chapitres I. Historical and General informations; II-III. Political Institutions, IV-VII. Social organisation, VIII. State of Economy; IX-X The Devarāja.

Les notes sont placées après chaque chapitre et le volume se termine par un index archéologique et géographique, un glossaire et un index

historique. Un volume suivant donnera l'interprétation et le commentaire de l'inscription elle-même.

Disciple de George Cœdès, l'auteur a très largement utilisé les inscriptions khmères aussi bien que les sanskrites et l'examen des unes et des autres a été fait par lui dans le plus grand détail. Les rapprochements des données des divers textes sont critiqués avec soin. De la sorte, l'ouvrage est le plus complet qui ait été publié jusqu'ici sur le sujet de la société khmère et des hypothèses auxquelles son épigraphie a donné lieu.

Comme les chapitres I à III, Political institutions, ont respectivement pour sous-titres : Kingship, Hierarchy and Patterns of Kingship et comme l'inscription de Sdok Kak Thom se rapporte largement au *devarāja*, M. A. Ch. a dû, dans ces chapitres, anticiper sur ceux de la fin et signaler (p. 15) l'occasion que j'avais eue de montrer que *devarāja* était une désignation de Śiva lui-même en tant que roi des dieux Brahman, Viṣṇu et Indra et siégeant sur le mont Mahendra, dont le Phnom Kulen, sur lequel l'inscription de S.K.T. fait précisément établir le *devarāja*, est la réplique khmère, ce qui écarte l'interprétation du terme par « dieu-roi » supposé s'appliquer au souverain khmer[1]. De même il a dû faire état p. 16 et reprendre p. 228 le texte des inscriptions de Praḥ Kō et Bakoṅ, texte d'après lequel Indravarman aurait eu un sacre « non-unique », là où Cœdès avait vu le sacre royal ordinaire et le sacre de *devarāja* (IC, I, p. 25). Il avait déjà été relevé par Sachchidanand Sahai (*Les Institutions politiques et l'organisation administrative du Cambodge ancien*, EFEO, Publ. LXXV, Paris, 1970, p. 18) qu'il s'agissait de l'*aindramahābhiṣeka* mais M. A. Ch. a, de plus, fait opportunément observer que la cérémonie comportait un *punarabhiṣeka*, « sacre renouvelé ». De même encore, les données relatives à Sūryavarman Ier (1002-1050) ont dû être évoquées à plusieurs reprises au cours de l'ouvrage ainsi que celles relatives aux « noms d'apothéose » dont les rois étaient désignés après leur mort, d'après les dieux auxquels on les supposait alors unis.

A ce sujet M. A. Ch. (p. 18) affirme qu'après Udayādityavarman II (1050-1066) l'épigraphie ne donne plus de « noms d'apothéose » et cela parce que Sūryavarman Ier ayant concentré en lui tous les pouvoirs, il aurait rendu la personne royale sacro-sainte et en aurait fait une manifestation vivante du grand dieu lui-même. De la sorte il n'aurait plus été question d'union à ce dieu après la mort Mais il n'est pas exact que les « noms d'apothéose » aient été supprimés ainsi, car Sūryavarman II est désigné par deux inscriptions d'Angkor Vat comme Paramaviṣṇuloka et par deux autres comme Mahāviṣṇuloka, tandis que Jayavarman VII l'est comme Mahāparamasaugatapada, etc. Les raisons qui ont fait attribuer, au Cambodge, les noms en question ne peuvent pas être indépendantes de l'usage indien que nous devons rappeler brièvement. Ces noms correspondent à la situation (*padavī*) du fidèle çivaïte ou vishnouite par rapport à Dieu (ou bouddhiste passé au

(1) *New researches on the relations between India and Cambodia*, Indica, 3, 2, sept. 1966, p. 95-106 et *Laghuprabandhāḥ*, Leiden, 1974, p. 454-465.

nirvāna). Ce fidèle après la mort peut être *sālokya*, jouissant du séjour dans le même monde, *sāmīpya*, « à proximité », *sārūpya*, « à son image » ou *sāyujya* « en union complète » à Lui. On voit que les rois khmers, d'après leurs noms posthumes étaient traités comme *sālokya* et que les *loka*, ou les *pada*, où ils étaient censés admis étaient divers selon leur dévotion particulière ou encore selon la catégorie de fidèles à laquelle ils avaient appartenu Ainsi Nirvāṇapada et Paramanirvāṇapada qui s'appliquent au çivaite Sūryavarman Ier le placent dans le séjour de ceux qui avaient reçu la *nirvānadīkṣā*. Mahāparamasaugatapada évoque Jayavarman VII dans le séjour du Sugata (le Buddha) tandis que Mahāparamanirvāṇapada est pour Dharaṇīndravarman II celui du nirvāṇa lui-même très probablement.

M. A. Ch. anticipe encore p. 18 sur son interprétation des noms de *linga* évoquant ceux des rois qui les ont établis, et, p. 20-21, sur sa théorie d'après laquelle les prêtres au service du roi sont appelés *deva* ou vraḥ kamraten añ en khmer (que Cœdès a montré équivalent de deva) en sorte que le roi serait bien un *devarāja*. Il pense aussi que si le roi khmer n'est pas devenu un « oriental despot », ce serait d'une part en raison des difficultés de communications à travers un pays de collines et de forêts, ne permettant pas à l'administration de s'établir suffisamment, et d'autre part du fait de l'abondance des pluies de mousson qui dispenserait l'État de grands projets d'irrigation et lui permettrait de laisser à des entreprises privées les travaux hydrauliques de réservoirs et de barrages. Ces opinions sont surprenantes quand on sait par expérience que la forêt cambodgienne est rarement impénétrable et quand on connaît aussi l'importance des travaux d'irrigation qui ont été exécutés par les rois khmers.

M. A. Ch. a étudié les titulatures khmères pour y rechercher les marques de hiérarchie, ainsi que l'avait fait Cœdès lequel a publié et analysé ces nombreuses titulatures avec beaucoup de soin. Elles continuent cependant à prêter souvent à discussion car tantôt elles sont calquées sur les indiennes (mais alors on n'est pas toujours sûr qu'elles ont gardé la même valeur qu'en Inde), tantôt elles sont purement khmères mais les inscriptions en supposent la connaissance et ne la donnent pas Elles n'en sont pas moins parmi les documents dont l'examen s'est imposé dans toutes les parties de l'ouvrage de M A. Ch.

Cœdès avait déjà discuté les expressions *Vrah Kamraten añ et Kamraten jagat en vieux-khmer* (The Adyar Library Bulletin XXV, 1-4, p. 447 et suiv) M. A. Ch. admet à son tour que les dieux et dignitaires, jusqu'environ la fin du xe siècle, portent le titre de *kamrateṅ añ* ou *vraḥ kamraten añ* et qu'un changement a eu lieu de bonne heure dans le second quart du xe siècle, *kamrateṅ jagat* devenant de plus en plus employé pour signifier la déification. Mais cette remarque suppose qu'on croie d'avance à la déification elle n'en apporte pas la preuve. Or il suffit de constater que *kamrateṅ* en khmer veut dire « seigneur », *kamrateṅ añ* « monseigneur » et que *kamrateṅ jagat* est le calque khmer de Jagadīśa, ou Jagadīśvara, le « Seigneur du Monde », pour comprendre que *kamrateṅ añ* (ou vrah k.a.) peut s'appliquer à tout seigneur, même humain, qu'on reconnaît pour sien, tandis que *kamrateṅ jagat* désigne

Śiva en tant que maître suprême du monde des peuples. Je maintiens cette opinion, que conteste p. 59 M. A Ch, d'autant plus que p. 58, sans noter l'équivalence de *kamrateṅ jagat* avec Jagadīśvara, il cite Cœdès, d'après lequel *K. jagat* ne serait jamais précédé de *vraḥ* mais préfixé à des noms de déités locales et de statues de personnages représentés en aspect de dieu indien, ajoutant que l'association de *kamrateṅ jagat* avec le dieu du sol ne peut être exclue. Or, p. 230 et 231, il donne lui-même l'exemple de *vraḥ* préfixé à *Kamrateṅ jagat*. De plus et surtout, Jagadīśvara ne saurait être assimilé à un dieu du sol khmer Un caractère chtonien a été attribué au *liṅga* comme « héritier de la pierre brute des cultes de terroir » selon l'expression de Paul Mus ajoutant : « Un liṅga adoré dans la capitale d'un royaume grand ou petit, voire dans un simple village n'est pas une figuration allégorique du Dieu, tel qu'il règne dans son ciel lointain. Ce n'est pas Çiva, c'est un Çiva, le Çiva du pays la prospérité du peuple ou de la dynastie dépendent de lui. C'est en somme l'équivalent de la pierre ou du tertre du génie du sol, vénérés par les Annamites et les Chinois » (BEFEO, XXXIII, p. 389). Mais cette supposition d'équivalence ne peut tenir contre la réalité indienne sur laquelle Paul Mus ne s'était pas renseigné. Il existe certes en Inde des *devatā* du sol comme de toutes choses, et des *bhūta* autour de Śiva et Mus les a évoqués. Il a sûrement pensé aussi aux petits sanctuaires de génies locaux communs au Cambodge *(nāk-ta)*. Mais il n'a pas su que Śiva, Être unique souverain, est le seigneur de chaque lieu, adoré et chanté comme tel à l'exclusion des *bhūta* du même lieu, car c'est le miracle de la grâce divine d'être descendue plénière en chaque endroit et pour chacun tout en embrassant l'univers Les saints çivaites célèbrent Śiva comme roi de Maturai, de Tillai, de Peruntuṟai, d'Uttarakōcamankai, de Kacci, de Tiruvālankāṭu et de bien d'autres lieux où ils se trouvent l'adorant. Ils le tiennent toujours pour l'Unique mais l'Universel mis à leur portée ici-bas. Il est l'inverse d'un dieu du sol magnifié[1] Le nom d'apparence insolite de Kongavarman (Phnom Bayaṅ, K 483, IC, I, p. 254 n. 2) correspond à tamoul Konkaṉ, désignation du roi Cera comme roi aussi du Konku et Cēraṉ (Cēralaṉ) est un des noms donnés à Śiva comme roi de la contrée du Cera dans le *Tiruvācakam* (18.28)

Quant à la pratique, fréquente chez les rois khmers, d'établir des *liṅga* ou des fondations portant ou rappelant leur nom, il faut aussi la confronter à la réalité indienne, et même pan-indienne car cette pratique a été courante aussi bien chez les rois Pallava du Sud que chez ceux du Kaśmīr. Par exemple, Rājasiṃha a fondé le Rājasiṃhapallaveśvara ou Rājasiṃheśvara (Inscr du Kailāsanātha nº 24 à Kāñci, S.I.I., I, p. 12, st. 10 et 11), Mahendravarman a fondé le temple voisin de Mahendravarmeśvara (S.I.I. nº 27, st. 1-3). Le même Mahendravarman, sous le

(1) Ceux qui, au Cambodge, ont elevé des temples et compose des inscriptions sanskrites ont nécessairement connu ces sentiments qui appartenaient au peuple tout entier Śiva s'est trouvé, comme en Inde, omniprésent mais localement adoré par chacun comme sien Sans doute a-t-il supplanté des dieux locaux (voire chtoniens ?), mais il n'en était pas l'héritier C'est secondairement, et dans l'observation actuelle, qu'on voit adorer des vestiges çivaites par des peuples qui ne les reconnaissent plus

nom de Narendraśatrumalla a fait creuser à Dalavāṉūr, la grotte Śatrumalleśvarālaya (Hultzsch, E.I., XII, nº 27, p. 225). Au même endroit une inscription tamoule dit que « Narentirapottaraiyaṉ vit (Hultzsch, E.I., XII, p. 225-226, traduit par inadvertance *kaṇṭāṉ* par « made ») avec grande joie le Śatrumalleśvaralaiyam comme lieu pour Araṉ (Hara). » Il est évident que la grotte en question est le « séjour du Seigneur (qui est Hara, Śiva) du roi Śatrumalla ». Ce dernier, se donnant d'autres noms encore selon les qualités qu'il voulait évoquer chez lui-même, adorait son dieu, son Seigneur, Maître de les lui conférer, et l'adorait sous des désignations correspondantes. Ainsi, à Tiruccirāpaḷḷi (grotte supérieure du rocher, S.I I., I, nº 33, p. 29) il se nomme à la fois Gunabhara, « Porteur des Qualités », et Satyasandha « Adhérant au Vrai ». Il fait faire un *linga* qui sera bien le symbole du Dieu, tout étant à lui et sa propre statue dans le roc pour être perpétuelle (S.I.I., I, nº 33, pilier de gauche, p. 29, T. G. Aravamuthan, *Portrait sculpture in South India*, London 1931, p. 19-22). L'inscription s'exprime ainsi : st. 2 . « Le roi du nom de Guṇabhara étant le possesseur du *liṅga*, que, grâce à ce *linga*, la connaissance se développe longtemps dans le monde, revenue du cours de pensée opposé », st 4 . « Née du dur rocher, l'image matérielle de Satyasandha est empreinte de sa renommée, c'est grâce à cela qu'elle a été faite perpétuelle ». Enfin, sur le pilier de droite (S.I.I., I, nº 34, p. 30) on lit encore, st 1 : « Quand au faîte du Rocher-chef (Śailendra, le rocher même de Tiruccirāpaḷḷi), dans la belle demeure de pierre, le roi Gunabhara avait placé le corps de pierre, cette opération rendait l'Immuable (Sthāṇu, nom de Śiva), d'un nom conforme à l'intention, et lui-même était devenu immuable avec lui parmi les gens. »

Gunabhara (Kuṇaparaṉ) a d'autre part fait creuser une maison de Murāri (Viṣṇu) dite Mahendraviṣṇugṛha (Hultzsch, *Mahendravadi inscr. of Guṇabhara* E.I , IV, nº 19, p 152-153).

On pouvait aussi chez les Pallava faire une fondation pieuse au nom de son père. Ainsi, dans la grotte de Vallam (S.I.I., II, part. III, nº 72, p 340-341), Kantaccenaṉ fils de Vayantappiriarecaru (Vasantapriyarāja) fait faire le *devakula* qu'une autre inscription (*ibid* p 340, note 4) appelle Tiruvayantisura (Śrīvasanteśvara). Le temple était donc dénommé comme étant celui non de l'initiateur de la bonne œuvre mais celui de Śiva en tant que Seigneur du père de cet initiateur C'est là l'application de la conception du *punya*, proprement « bonheur, chance » qui s'obtient soit par un mérite personnel, soit parce qu'on est la cause, même inconsciente, de la bonne œuvre. Quand on crée, un temple au nom d'un tiers celui-ci est la raison d'être de la création, qui, sans lui, n'aurait peut-être pas été faite (Jean Filliozat, *Sur le domaine sémantique du mot punya*, Mélanges E. Lamotte, p. 115)

De son côté, la *Rājataraṅgiṇī* nous fournit pour le Kaśmīr la plus grande abondance d'exemples de statues ou de fondations faites à Śiva ou à Viṣṇu désignés comme « Seigneurs », *īśvara* quand il s'agit de Śiva ou *svāmin* pour Visnu. Une note de Buhler (A Stein, *Kalhana's Chronicle.* ., I, p. 20 (sur I, 106) explique Aśokeśvara comme un composé où manque un terme intermédiaire *(madhyamapadalopī)*, en l'occurrence *nirmita.* Mais il est généralement inutile de le supposer, le verbe étant

exprimé par ailleurs, par ex. II, 134 : *īśānasya guror nāmnā vyadhād īśeśvaraṃ haram*, « avec le nom du guru Īśāna il établit un Hara, Seigneur d'Īśa ». De plus en ce cas, où ce n'est pas Īś(āna) lui-même qui a agi, il n'est pas possible de suppléer un mot qui supposerait le contraire. En dehors des Īśvara qui sont attribués à Aśoka, à Mihirakula (Mihireśvara) on voit dans la *Rājat.* que Gokarṇa fait un Gokarṇeśvara (I, 346), son guru Ugra, un Ugreśa (I, 347), Pravarasena un Pravareśvara (III, 99) Mātṛgupta un Mātṛguptasvāmin (III, 263), Narendrāditya un Narendrasvāmin (III, 383), Lalitāditya Muktapīḍa fonde un Muktasvāmin (IV, 168), Mitraśarman établit un *linga* et Mitreśvara et Kayya, roi de Lāṭa, un temple de Kayyasvāmin (IV, 209), un savant Bhappaṭa établit un *liṅga* Bhappaṭeśvara (IV, 214), etc.

Quelques cas méritent une mention spéciale

Le roi Avantivarman (855/6-883) octroie une « prérogative royale » *(nṛpatiprakriyā)* à ses frères et à son ministre Śūra ainsi qu'au fils de celui-ci (V, 42) mais Śūra avait déjà fait des fondations (V, 37), une tour-sanctuaire *(prāsāda)* au Sureśvarīksetra, le « Champ de la Maîtresse des dieux », pour les « deux Śiva » (c'est-à-dire ici Sureśvara et Sureśvarī, Śiva et Śivā), établi un Śūreśvara et créé un Śūramaṭha pour l'entretien des *tapasvin* (V, 38) De plus sa femme Kāvyadevī a placé à Sureśvarī un Sadāśiva du nom de Kāvyadevīśvara (V, 41). Avantivarman, consacra *yuvarāja (yauvarājye bhisicyala)* son demi-frère Śūravarman qui construisit un Śūravarmasvāmin et un *gokula* (V, 22-23). Un autre frère d'Avantivarman, Samara, installa un Samarasvāmin pour Keśava quadruple (c'est-à-dire Viṣṇu en les quatre *vyūha*, V, 25). Le ministre Prabhākaravarman a fait un temple de Visnu au nom de Prabhākarasvāmin (V, 30). Avantivarman lui-même a créé un Avantisvāmin et plus tard un Avantīśvara (V, 45) Son successeur Śankaravarman (883-902), « pareil au roi des dieux » *(surarājopama)*, avec la reine Sugandhā édifia un Śankaragaurīśa et un Sugandheśa (V, 157-158), son ministre Ratnavardhana un temple de Sadāśiva appelé Ratnavardhaneśa (V, 163)

Il est inutile présentement de relever les multiples références qui s'offriraient encore. Il est assez évident que les temples et images élevés, au Kaśmīr comme au Sud de l'Inde, aux noms de rois ou de dignitaires comme étant ceux de leur Seigneur dieu n'ont jamais représenté leurs propres personnes divinisées, mais la forme divine de leur prédilection

Si on a pu penser qu'au Cambodge les données textuelles similaires imposaient au contraire l'hypothèse de la divinisation des rois représentés par des *liṅga* à leur nom, c'est pour avoir laissé de côté les données indiennes et la similitude des contextes et surtout à cause de l'interprétation des deux termes *sūkṣmāntarātman* (ISCC, XVIII, D 27, K 289) et *bhūpālabhāva* (IC, I, 102, Prè rūp, K 806, CCLXXVIII) qui, littéralement signifient respectivement « soi-même intérieur subtil » et « être de gardien de la Terre » et qui ont été compris comme désignant l'essence personnelle du roi humain qui, par son inclusion dans un *liṅga*, identifierait ce roi à Śiva et même substituerait son moi subtil à Śiva dans le *liṅga*, lequel serait alors devenu le *liṅga* du roi divinisé et non plus le *liṅga* de Śiva.

A. Ch , tout en reconnaissant que le Devarāja n'est autre que Śiva, admet toujours la présence dans un *liṅga* du soi subtil du roi divinisé (p. 224-232, 248). Or les textes qui contiennent ces expressions ont été traduits élégamment et favorablement à cette opinion mais ils requièrent une exégèse plus littérale et en accord avec la culture dont ils relèvent.

Dans l'inscription de Preah Ñok (D.27, K 289) le général victorieux Sangrama vient de présenter au roi le butin de la victoire. Le roi (Udayādityavarman II) veut le lui rendre mais le texte rend compte ainsi de la réponse de Saṅgrama :

vīreśvaro nrpam uvāca krpā kṛpātmañ
cen me suvarṇamayaliṅgagateśvare te /
sūkṣmāntarātmani dhanāni hṛtāni bhaktyās
sāphalyam adya mama kartum imāni diśyāḥ //

« Le seigneur des héros (Sangrama) dit au roi . « Ô toi qui es toute charité, s'il y a charité pour moi, puisses-tu assigner chez ton Seigneur qui dans le *linga* d'or est allé, soi intérieur subtil, ces biens enleves pour réaliser aujourd'hui *la* fructification de ma devotion »

L'Īśvara qui est allé dans un *liṅga* d'or est Śiva, Seigneur du roi, et Barth (ISCC, p. 172, n. 3) avait déjà évoqué l'*ātman* du Vedānta Selon le Vedānta (cf. K. Bhattacharya, J. A., 1971, p. 99) et le Śaivasiddhānta directement en cause ici, l'*ātman* intérieur subtil n'est pas l'individualité humaine, mais le Seigneur universel lui-même, manifesté dans cette individualité. C'est à Śiva (Hara) que Sangrama veut que les biens enlevés *(hṛta)* soient affectés au bénéfice de sa dévotion mais, en rappelant délicatement au roi que son *ātman* n'est précisément, selon la connaissance vraie, qu'une manifestation de celui de Śiva son Seigneur. Par là il offre à Dieu sans manquer au roi Il n'a pas l'impiété de prendre pour Dieu la personne mortelle du roi mais le fruit de son action de dévotion sera extrême, selon la règle qui veut que le *puṇya* gagné soit proportionnel à la grandeur du donataire, et en l'occurrence le donataire est Dieu. Quant au roi humain, non seulement il sait que son *ātman* participe à Dieu, donataire, mais encore il est cause de l'acte de dévotion puisqu'il a la charité pour Sangrama de permettre l'attribution des biens à Śiva.

Le second texte souvent donné en preuve de la divinisation du roi est dans l'inscription de Prè-Rūp K 806 (IC, I, p. 102, stance CCLXXVIII), s'agissant de Rājendravarman (944-968) .

tenānimādyair nnihito guṇaiś śrī
rājendravarmmeśvara īśvaro yam /
astabhir indrādibhir ātmabhūtyai
bhūpālabhāvas sva ivāgnidiksthah //

« Par lui a été installé avec les [huit] propriétes commençant par la levitation, le Seigneur de Śrī Rājendravarman, ce Seigneur place dans la direction d'Agni, (S -E) avec les huit commençant par Indra (E) pour sa propre prosperité, comme le sien être propre de gardien de la Terre »

Les propriétés commençant par *aṇimā* (lire ainsi), déjà mentionnées en les mêmes termes dans l'inscription du Phnom Bayan (K 13, ISCC

p. 35, st. 3, fondations de 604 et 624) sont les huit *siddhi*. Le Seigneur (Śiva) de Rājendravarman est donc installé en tant que *siddha*, maître des pouvoirs merveilleux en ce monde. Siddhīśvara est d'ailleurs un nom de Śiva en Inde et Siddheśvara l'est au Cambodge même (Inscr. de Baksei Camkroṅ, (K 286, st. XLIV, IC, IV, p. 93). Les « huit commençant par Indra » sont les points cardinaux et intercardinaux de toute la Terre dont Śiva est le roi. Dans la rose des vents la place du Seigneur, désigné alors sous le nom d'Īśāna, est le Nord-Est et non le Sud-Est. Nous ne voyons pas pourquoi Rājendravarman a placé son Seigneur « dans la direction d'Agni », mais nous sommes loin de pouvoir continuer à supposer que les rois khmers çivaites ont eu l'audace de se faire adorer personnellement dans des *liṅga* à la place de leur Dieu.

Dans son article sur le *Devarāja*, I. W. Mabbett (*Journal of South East Asian History*, X, 1969, p. 202-223) et H. Kulke, dans la monographie citée ici au début et dans l'original allemand paru en 1974 (*Der Devarāja-Kult*, Saeculum XXXV, Heft 1, p. 24-56) ont bien constaté que le Devarāja ne pouvait être que Śiva. H. Kulke a ajouté aux miens des exemples d'Orissa concernant Śiva siégeant sur le Mahendraparvata (texte all. p 33, texte angl. 13). De plus, comme il est question dans les inscriptions du transfert du Devarāja d'une capitale à une autre par plusieurs des rois khmers il pense que, matériellement, il a pu s'agir d'une *calantī pratimā*, « idole mobile », plutôt que d'un *liṅga* installé dans un temple.

A. Ch. est resté réticent à l'égard du témoignage de Māṇikkavācakar au sujet de Śiva roi des dieux Brahman, Viṣṇu et Indra sur le Mahendraparvata. P 252 il émet des doutes sur la date de Māṇikkavācakar qu'il juge trop tardive pour l'exportation de l'Inde au Cambodge via Java qu'avait supposée Bosch Il ajoute qu'il note qu'il n'y a pas une seule évidence épigraphique ou archéologique de l'existence d'un culte de Devarāja comme tel en Inde du Sud. Mais l'attestation de la royauté de Śiva sur les dieux est déjà fournie en tamoul par Kāraikkālammaiyar qui ne peut être postérieure au VIe siècle. Elle se trouve aussi dans le *Mahābhārata* (*Anuśāsanap.* 14, 4) qui qualifie Mahādeva (Śiva) de : *brahmavisnusureśānām srastā ca prabhur*, « créateur et maître de Brahman, Visnu et du Seigneur des dieux (Indra) ». Une des désignations courantes de Śiva est *devātideva*, « dieu au-dessus des dieux ». Même s'il est adoré sous un autre nom dans les temples, il ne perd jamais cette qualité et, si l'épigraphie ne paraît pas nous livrer son qualificatif précis de *devarāja*, les attestations des textes suffisent à établir qu'il a bien été adoré comme tel. L'itinéraire de la notion transportée d'Inde au Cambodge, qu'il ait passé par Java ou non, n'a aucune signification.

Finalement, en ce qui concerne l'empire khmer, nous pouvons montrer aujourd'hui que Śiva y a bien été connu comme roi de Brahman, Viṣṇu et Indra, exactement comme l'ont voulu le *Mahābhārata* et les dévots tamouls.

Lors des travaux de restauration de Pimāy, aujourd'hui en Thaïlande, exécutés par S.A. le Prince Yachai Chitrabongse et B. Ph. Groslier, nous avons, au cours d'une de nos visites, cherché à rassembler les

fragments alors épars des nombreux reliefs sculptés du temple. Celui-ci, comme le montre son sanctuaire central, était boudhique mais les dieux et les légendes de l'Inde brahmanique y étaient largement représentés. Nous avons trouvé, en dehors d'illustrations du *Rāmāyaṇa* une image de Kāraikkālammaiyar aux pieds de Śiva dansant et tous les éléments, sauf un fragment, d'un relief représentant les trois dieux Brahman, Indra et Viṣṇu chacun sur sa monture caractéristique et au-dessus desquels est figuré Śiva sur Nandin. Il s'agissait du fronton de la porte est du maṇḍapa du temple, fronton remonté depuis et dont B. Ph. Groslier m'a obligeamment procuré la photo (par S.A.Y.C.) publiée aussi dans Pierre Pichard, *Pimay, Étude architecturale du temple*, Paris, 1976, pl. 13 et 14 Il est évident que nous avons ici la représentation de Śiva roi des trois dieux qui l'avaient fait dans l'Inde qualifier de *devarāja*. La place centrale qu'occupe au rang inférieur Indra sur Airāvata entre Brahman, et Viṣṇu s'explique tout naturellement par le fait qu'il est régent de l'Est.

Par ailleurs, dans la plus ancienne des inscriptions datées du Cambodge (Phnom Bayaṅ, K 13, ISCC, p. 31 et suiv., 526 et 546 śaka = 604 et 624AD) se rapportant à l'aménagement d'un *śivapada* (un « séjour de Śiva » ou une « empreinte de pied de Śiva », cp. K. Bhattacharya, *Note sur le Śivapada*, JA, 1964, p. 379-381) la stance 6 évoque le lotus des pieds du Jagatpati (= Jagadīśvara) dont la poussière est enlevée par les diadèmes des habitants du ciel *(divokas)*. Il est donc le roi des dieux là aussi.

Il existe enfin un autre exemple au pays khmer de la conception de Śiva au-dessus des trois mondes, séjour ou refuge d'Indra Comme B. Ph. Groslier me le fait remarquer il se trouve dans le *Rāmakerti* stance 55 (éd. Saveros Pou, Paris, 1979, p 7, trad. Paris 1977, p. 6, trad. F. et G Martini, Paris, 1978, p. 4-5), où Śiva est désigné sous le nom d'Isūr (Īśvara).

En même temps, ce témoignage khmer direct nous montre que pour les Khmers, comme pour les Indiens, Īśvara était bien le Seigneur des Trois mondes ou, comme l'ont dit en sanskrit d'autres khmers, Tribhuvaneśvara Il n'est dès lors plus nécessaire comme le fait A. Ch., p. 231, de rappeler la question que s'était une fois posée Cœdès de savoir si l'omission de *jagat* dans la désignation khmère du dieu n'indiquait pas l'abandon de l'universalité exprimée par le nom de Tribhuvaneśvara. H. Kulke (all. p. 46, angl. p. 31) a cité l'opinion de Max Weber d'après laquelle Jayavarman IV aurait voulu substituer un « charisme de fonction » au « charisme de succession » en dédiant le *linga* à Śiva Tribhuvaneśvara plutôt qu'en l'associant à son propre nom. Mais il a observé en même temps que le *linga* de Tribhuvaneśvara était bien le même que celui du devarāja, le devarāja étant Śiva, ainsi que le montraient les sources que j'avais invoquées Quant à la différence entre *jagat* et *tribhuvana* qui avait un instant inquiété Cœdès, elle ne répond qu'à la distinction entre le triple monde matériel habité des vivants et le *jagat*, le monde spécialement des vivants, mondes qui ne font qu'un et ont le même Seigneur.

Un autre problème qui a suscité beaucoup de spéculations est celui

de la différence entre *kamraten jagat ta rājya* et *k.j. ta rāja*. A. Ch. rend *rājya* par « royaume » (p. 228, 230) mais H. K., avec Cœdès (« royauté »), par Herrschaft ou Lordship. C'est cette interprétation qui s'impose et Jagadīśvara, le Seigneur du monde inclut la fonction royale inhérente à son essence.

S'il faut rendre à Śiva l'état de roi et la royauté, et si le *devarāja* ne peut être que Lui, il ne s'ensuit pas que les rois khmers n'aient pas été des « parties » *(aṃśa)* de Śiva comme aussi de Brahman, Viṣṇu ou Kāma. Les stances des débuts des grandes inscriptions nous l'affirment et A. Ch. a bien fait de rassembler dans trois appendices au chapitre II (p. 34-42) les références aux rois comparés ou identifiés à Indra, Visnu, Brahma-Prajāpati, Sūrya, Śiva, Skanda, ou même vantés comme supérieurs à eux dans diverses occasions. Mais la relation des rois avec les dieux paraît avoir aussi été d'une autre sorte. S'il sont dévots çivaites, ils peuvent, comme nous l'avons déjà rappelé, être placés après leur mort dans le monde de Śiva. Ils peuvent aussi, s'ils ont reçu une *dīkṣā* appropriée, être qualifiés comme ayant leur *ātman*, « soi-même », ou *aṇu* « individualité » ou *jīva* « vie », bref leur âme débarrassée des souillures, l'originelle *(āṇavamala)* et les acquises par la *Māyā* et le *karman* Les souillures enlevées, reste la nature propre de l'âme qui est conforme à celle de Śiva Le libéré, celui du moins qui a bénéficié de la *dīkṣā* suprême qui est dite *nirvāṇadīkṣā*, a donc obtenu la similitude *(sāmyarūpa)* avec Śiva sans se confondre totalement avec lui, car il est libéré seulement depuis qu'il est débarrassé des souillures ou liens dont Śiva, Lui, est par essence exempt de toute éternité (sur ces questions H. Brunner, *Somaśambhupaddhati*, I, p. XXIII, III, p III et suivantes et références aux index; sur la *nirvāṇadīksā*, *Uttarakāmikāgama* pat. 23)

C'est d'après son nom posthume, *nirvānapada*, le cas du çivaite Sūryavarman Ier. Ce nom posthume a fait croire à tort que ce roi, avait été bouddhiste. H. Kulke fait encore allusion (all. 47, angl 33) à cette opinion et n'a pas connu les articles mentionnés par A. Ch. (p. 256, n. 46 et 47) mais, chez ce dernier, il semble qu'il y ait eu malentendu sur les sens de *sakala* et *niṣkala* (p. 254, n. 15, sur 224). Il pense que « at any given period the Cambodian king considered himself either as the visual manifestation of the god Śiva with all his epitheths *(sakala)* in contradistinction with his *niskala* state, or as his *protégé* »

En réalité quand *sakala* est en contrepartie de *niskala* ils qualifient l'un et l'autre les figurations de Śiva, *sakala* s'appliquant aux images, aux statues « pourvues de parties » (parties qui évoquent les pouvoirs divins, *kalā*), *niṣkala* désignant les *linga*, symboles simples dépourvus de symbolisation de ces parties De plus, d'après Cœdès (IC, III, (K 292), 208-209), dans l'inscription du Gopura oriental du Palais Royal, H. de Mestier du Bourg (*La première moitié du XIe siècle au Cambodge*, J.A., 1970, p. 291) reproduit le texte relatif à la royauté de Sūryavarman Ier de la façon suivante : ... *dhūli vrah pāda kamraten kamtvan añ śrīsūryyavarmmadeva ta sakala svey vraḥ dharmmarājya nu 924 śaka*... « S. M. ÇrīSūryavarmadeva qui jouit de la royauté légitime depuis 1002 A D ». Il s'étonne qu'au titre habituel du roi soit ajouté *ta sakala* qui, d'après Mme S. Lewitz (Saveros Pou), signifie « pleinement »,

ce qui soulignerait l'insistance que mettrait alors le roi à affirmer par cette addition sa légitimité. Cœdès avait d'ailleurs traduit . « qui jouit complètement de la royauté légitime ». Mais Mme S L. elle-même (*Recherches sur le vocabulaire cambodgien (VII)*, J. A., 1971, p. 129) écrit de son côté · « jouissant pleinement de la royauté légitime ». De mon côté, j'ai sans doute engagé imprudemment H. de M. dans une hypothèse inutile, en lui suggérant que Sūryavarman aurait pu être conçu comme un *sakala*, une image de Śiva. Le rattachement de *sakala* à ce qui suit et non au titre du roi est manifeste. Mais on peut se demander si *dharmarājya* veut bien dire « royauté légitime » et s'il exprime vraiment une intention d'affirmer une légitimité qui pouvait être contestée. N'est-il pas plus naturel de suivre l'interprétation ordinaire de *dharmarājya* « royauté selon le Bon Ordre »? Quand Yama ou Yudhiṣṭhira sont qualifiés de dharmarāja veut-on dire qu'ils sont « rois légitimes »?

A l'égard de l'idéologie de la légitimation des rois khmers H. Kulke a pensé (all 51-52, angl. 39), qu'elle avait perdu de sa force avec le déclin du culte du *devarāja* qui, sous la forme d'une *calantī pratimā*, aurait été un temps le palladium du royaume. Le dernier monument en aurait été l'inscription de S.K T. où Sadāśiva exalte la grandeur de sa famille la consacrant dans sa fondation de Bhadraniketana (S K.T.), en un temple que Briggs a considéré comme un panthéon familial. L'inscription aurait, en fait, été le « chant du cygne » de la famille de Śivakaivalya Le renversement d'Angkor par les Cam en 1177 aurait été suivi de son rétablissement par Jayavarman VII, mais sous une forme bouddhiste, et les inscriptions des Prāsāt Crun feraient allusion au déracinement de la montagne de Śiva et au passage de la śakti de Śiva au roi Jayavarman VII.

Il est bien vrai que le çivaisme a perdu au XIIe siècle sa suprématie antérieure mais les données invoquées des inscriptions doivent être réexaminées à la lumière à la fois de l'état du çivaïsme et du bouddhisme de l'époque et de la région.

Tout d'abord l'essor du bouddhisme et particulièrement du culte du bodhisattva Lokeśvara, « Seigneur du monde » tout comme le Jagadīśvara, n'a pas pu être sous Jayavarman VII un mouvement purement intérieur au Cambodge. Le bouddhisme n'a pu alors qu'être renforcé voire réorienté par des savants chassés des centres bouddhistes du Magadha par les conquérants turcs et réfugiés précisément au Cambodge dans les premières années du XIIIe siècle, donc au temps même de Jayavarman VII. Nous reviendrons plus loin sur l'état du bouddhisme au Cambodge avant cet afflux historique.

L'attestation du fait par l'historien tibétain Tāranātha, malgré les réserves qu'il a lui-même faites au sujet de son information (cf. J. Naudou, *Les bouddhistes kaśmīriens*, 1968, p. 21) est dans le cas présent trop précise et corroborée par trop de détails pour qu'il soit possible de n'en pas tenir compte Elle a d'ailleurs été dûment relevée par Niharranjan Ray (*Sanskrit Buddhism in Burma*) et Cœdès (*États hindouisés*, 1964, p. 343) et elle avait été publiée en tibétain et en allemand par Anton

Schiefner un siècle auparavant. Elle mérite de nous arrêter quelques instants.

Dans son *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, Tāranātha fait l'histoire des rois Pāla et Sena du Bengale. Il signale sous Rathikasena la venue de vingt-quatre *mahānta* dont Śakyaśrībhadra du Kaśmīr et Buddhaśrī du Nepāl, mais aussi l'apparition de beaucoup de tenants de la « doctrine des barbares tajik » (*stag-gzig kla-klo'i grub-mtha'*, p. 193, l. 6, éd. Schiefner), c'est-à-dire de l'Islam d'Iran ou venu par l'Iran. Quelques années plus tard apparaît entre la Gaṅgā et la Yamunā dans le pays d'Antarabhida (*antarabhida'i yul du*, l. 13-14) un roi *turuṣka* Zla-ba. Schiefner a employé dans sa traduction les noms d'Antarvedi et de Candra (Tschandra) à la place de ceux du texte. Antarvedi « terre plain intermédiaire » est bien un nom de ce territoire mais Antarabhida (-bhid, ou -bhida) « séparation intermédiaire » était correct dans l'original. *Zla-ba* en tibétain veut dire « Lune » et Schiefner a rendu abusivement ce nom par le sanskrit *candra* alors qu'il traduisait *ai* du turc dans Aibak, « Seigneur Lune ». Il s'agit ici de Kutb ud-din Aibak. Tāranātha poursuit en précisant les conséquences dans la société bouddhique de la conquête ultérieure du Magadha et du « Bhamgala » par les Turuska (il s'agit des campagnes d'Ikhtiyar ud-dīn vers 1202). Otantapurī et Vikramaśīla sont mis à sac et les savants bouddhistes émigrent : Śakyaśrībhadra en Odiviśa (l. 18) puis, trois ans plus tard, au Tibet, Ratnaraksita l'ancien va au Nepāl, Jñānākaragupta avec de grands savants et une centaine d'autres vers le Sud-Ouest, Buddhaśrīmitra et Vajraśrī, disciples de Daśabala et beaucoup de petits pandits au Sud. Sangamaśrījñāna, Raviśrībhadra et Candrākaragupta, avec seize mahānta et deux cents petits pandits, formant donc la plus forte masse d'émigration, se rendent à l'Est à *pu-khaṅ mu-ñan kambo-ja* (p. 194, l. 3) Pu-khaṅ est Pagan (Pukāṃ dans deux inscriptions khmères), Kamboja est évidemment Kambuja, Muñan, non encore clairement identifié, est en tout cas en pays mon, intermédiaire entre Pagan et le Cambodge. Ces pays, selon Tāranātha (p 199) sont compris dans un ensemble du Sud-Est appelé *Koki* (cf. les langues *kuki*), où se trouve mentionné Cakma entre le pays de Muñan et le Kamboja. Dans sa traduction, Schiefner a substitué Campa (Tschampa) sans observation, mais le pays des Cakma existe. Il est situé au Sud de Rangamati et au Nord-Est de Cittagong (cf. Lucien Bernot, *Les paysans arakanais du Pakistan oriental*, 1967, t. I, p. 29, carte 2)[1].

Quoi qu'il en soit, plusieurs des savants bouddhistes mentionnés comme ayant émigré dans diverses régions sont connus par ailleurs Les *Annales Bleues* (Roerich, *Blue Annals*) mentionnent souvent Śakyaśrībhadra comme « grand pandit du Kaśmīr » (*Kha-čhe pan čhen*, I, p. 277) et nous donne à l'occasion des renseignements sur ses ensei-

(1) J Filliozat, *Emigration of Indian Buddhists to Indo-China C A D 1200*, dans Studies in Asian History, Proceedings of the Asian History Congress, 1961, Bombay, 1969, p 45-48 — Heinz Bechert, *Zur Geschichte des Theravāda-Buddhismus in Ost-Bengalen*, dans Beitrage zur Indienforschung, Ernst Waldschmidt zum 80 Geburtstag gewidmet, Berlin, 1977 Pour Muñaṅ, Bechert suppose une corruption de Mranmā et a rétabli Cakma à la place de Campa de Schiefner.

gnements et ses pratiques Par exemple, il donne des leçons à un pratiquant du yoga de Vajrabhairava (I, 604); en trois occasions l'initiation au *rdo-rje phreṅ-ba*, qui est la *vajrāvalı* ou *vajrolī* du hathayoga (I, 1047). Il se livre au mantrayāna (I, 710). Il transmet le *Kālacakra* (I, 761) Il enseigne 12 maṇḍala du *sbyoṅ-rgyud* ou « Pur Tantra » (I, 1087). De même les *Blue Annals* connaissent Vajraśrī (I, 361, dans la lignée traditionnelle de la *sahajasiddhi*), Ratnarakṣita (II, 726) et Buddhaśrīmitra (II, 710, 1033, 1055-6, 1065). Elles ne connaissent pas ceux qui ont émigré au Sud-Est asiatique mais le Tanjur a conservé au moins une traduction en tibétain d'un *sādhana* de Candrākaragupta (*Rgyud*, LXVIII, 12). Tous ces auteurs sont engagés dans les doctrines et pratiques tantriques bouddhiques parallèles à celles du çivaisme.

Les grandes inscriptions, sur lesquelles nous reviendrons, de Ta Phrom (K 273, BEFEO VI), du Prah Khan d'Angkor (K 908, BEFEO XLI, 2) et des Prāsāt Cruṅ (IC, IV) commencent par un même texte d'invocation au Buddha, à la voie du Dharma et à la Communauté, ainsi qu'à Lokeśvara (sous sa forme aux 1000 bras) et à la génératrice des Jina, c'est-à-dire à la Prajñāpāramitā Mais, aussitôt après, elles évoquent bien plus longuement toute la mythologie çivaite et classique de l'Inde brahmanique, y compris Sadāśiva sous le nom de Sadeśa, le « Seigneur perpétuel » (Prāsāt Cruṅ, angle S.-E , K 597, st. XLIII, IC, IV, 238, 245), nom qu'emploient les *Āgama* çivaïtes (par ex *Uttarakāmikāgama*, 43, 1).

C'est ce même Sadāśiva que Kamaleshwar Bhattacharya (*Les religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge*, 1961, p. 87) reconnaît avec raison (il est à cinq têtes) dans un bas-relief de Vat-Phu. Dans l'inscription du Prah Khan (st. XXX) on peut hésiter, comme il le fait (*ibid.*, p. 86) entre Śiva et Hevajra pour l'identification des deux *nāḷyeśvara* d'or placés devant un «serpent d'or» *(svarnabhujaṅgama)* et comparés aux deux Rāghava (Rāma et Lakṣmana) soudainement délivrés de l'enchaînement par les serpents, lors du tir de Celui qui a abattu Indra, c'est-à-dire d'Indrajit, comme l'a bien relevé Cœdès d'après le *Rāmāyaṇa* (*Yuddh.* L, 36 et suiv) Mais, si on hésite, c'est parce qu'Hevajra est en grande partie une réplique bouddhisée du Nāteśa lui-même.

La stance pose plusieurs problèmes d'interprétation . qui sont réellement les deux *nāḷyeśvara*? Comment peuvent-ils être comparés à Rāma et Lakṣmana délivrés des *bhujaṅga* par Garuda, l'ennemi de ceux-ci? et pourquoi le roi a-t-il placé leurs images précisément devant un bhujaṅga ? — *d* La stance est d'après l'édition de Cœdès (BEFEO, XLI, 2, p. 274)

> nātyeśvarau svarṇamayau purastād
> yenārppitau svarṇabhujangamasya /
> sadyo vimuktāv iva rāghavau dvau
> bhujaṅgavandhād vihatendrapāte //

La comparaison des «seigneurs dansant» avec les Rāghava soudainement délivrés peut s'expliquer simplement par le texte du *Rāmāyaṇa*

(st. 40) qui évoque bien le redoublement *(dviguṇā tayoḥ)* d'élan, de vigueur, etc., des deux héros au moment de leur délivrance et dans l'allégresse générale. Mais surtout les Āgama nous apprennent qu'un nom spécifique de la danse ou d'une danse de Śiva est *bhujangatrāsa* « La terreur des serpents ». Le *Pūrvakāranāgama* (pat. 11, *pratimālakṣaṇavidhi*, śl. 325) annonce la description de la forme dansante, *nṛttarūpa*, et la termine (350) en enseignant : « à son côté gauche il faut faire la Déesse pourvue de ses caractéristiques, et ainsi le *bhujaṅgatrāsa* » *(tasyaiva vāmapārśve tu devīṃ kuryāt salakṣanām / bhujamgatrāsam evam tu)*.

De même *l'Ajitāgama* (*Kriyā*, 36, 228-233, éd. Bhatt, vol. II, 1967, p. 36-37 qui donne en note le texte du *Pūrvakāraṇa*) L'*Ajita* (233) adjoint Gaurī à la gauche du Bhujangatrāsa. L'*Uttarakārana* le fait, à propos de l'établissement du Naṭeśa, en prescrivant à la fois la *pūjā* avec le mantra de Gaurī et celui du Nateśa et en promettant l'union avec Śiva (*śivasāyujya*, 55; 26-26 1/2) à l'excellent *deśika (deśikottama)* présidant à l'opération. Cette promesse va, cette fois, au-delà de ce qu'obtiennent habituellement les rois khmers : le *sālokya*, comme nous l'avons vu, mais il est usuel dans les textes de prescriptions de promettre le maximum concevable.

Le *Rauravāgama* (*Kriyā*, 35, 221-230, éd. Bhatt, vol. II, 1972, p. 110-111, la figure de la pl. hors-texte est une composition d'après le texte, lequel n'était pas illustré) décrit aussi le *bhujaṅgatrāsa*. Le *Kāmika* dont une citation est donnée en note à cette occasion (lire II, 46 au lieu de II, 45), dans sa deuxième partie, *Uttarakāmikāgama*, traite plus complètement du sujet Il fait accompagner le *bhujangatrāsa* d'images de Bhṛmgīraṭi *(sic)* ou de Bhadrakālī (śl. 50) et distingue du *bhujangatrāsa* un *bhujangalalita* (50, 52, éd. Aḻakappamutaliyar, Ceṉṉai, 1909, p. 173).

Ainsi, les deux Nātyeśvara ont toutes chances d'être Śiva et la Déesse puisque cette dernière est évoquée en parallèle avec le Nateśa, car il est courant par ailleurs qu'on les désigne simplement par les « deux Śiva » ou les « deux Īśvara » Enfin, nous connaissons la légende et des représentations d'une danse de compétition entre eux (Karavelane, *Kâreikkâlammeiyar*, Pondichéry, 1956, p 44, pl. 6-8). Le personnage appelé ici Bhṛmgīraṭi est un dévot qui, épuisé par sa marche incessante autour des deux Śiva, a reçu une troisième jambe d'appui il n'est pas qualifié pour être un Nātyeśvara.

Reste à identifier le *bhujaṅgama* devant qui ont été placés les deux *Īśvara*. L'iconographie nous le désigne car il est un être mi-humain, mi-ophidien, qui est souvent représenté avec d'autres dévots, le précédent et un autre, Vyāghrapāda, mais qui est beaucoup plus important qu'eux . c'est Patañjali, manifestation de Bhagavant Śesa, le serpent cosmique aux mille têtes qui s'est écarté de la malfaisance de sa mère Kadrū et de ses frères (*MBh*, *Ādip*, 32, 2 et suiv) exposés, eux, aux attaques de Garuḍa. Sous la forme semi-ophidienne Patañjali est l'auteur du *Mahābhāsya*, comme l'affirme, au Cambodge même, l'inscription de Lovek (K 136, ISCC, XVII, B 15) qui est du XIe siècle (Cœdès IC, VI, p. 284). Le texte est formel : « Il est naturel qu'avec son

millier de bouches, Patañjali ait sans incertitude expliqué le sens du Bhāṣya » *(arthyam vaktrasahasrena pātañjalir (sic) asaṃśayam bhāṣyārtham vyavṛṇod...)* Il n'y a donc pas lieu de se demander comme l'a fait Cœdès (BEFEO, XLI, p. 287, n. 6) si le « serpent d'or » n'était pas en rapport avec les rites d'union du roi avec la nāgī ancestrale évoqués par Tcheou Ta-kouan

On ne doit pas non plus supposer comme l'a proposé H. Kulke (all 52, angl. 39) que Jayavarman VII aurait déclaré allégoriquement, en pensant au Bakhen, mont central çivaïte qu'il remplaçait par le Bayon bouddhique, que la montagne de Śiva dans les Himālaya avait été déracinée *(unmūlita)*. Le passage visé est la stance XXXVII du Prāsāt Crun de l'angle S.-O. d'Angkor Thom (K 288, IC, IV, p. 212, 223) qui est la suivante ·

pādāśritā agrarasālayasya
yasyākhilā bhūmibhṛto'py akampyāḥ /
prāpus sthitim mūrddhagatas tu bhūbhṛd
unmūlito'nyena himālayasya //

« Refugiés à ses pieds à Lui, l'asile du charme éminent, tous les soutiens de la Terre, inébranlables, ont atteint la stabilité, tandis que le soutien de la Terre qui était allé au sommet de l'Himālaya a éte déraciné par un autre »

Il ne peut être question ici ni du Bakheṅ ni, comme l'a supposé Cœdès, de Rāvaṇa secouant le Kailāsa. Le soutien de la Terre, le roi Hiraṇyakaśipu, était sur l'Himālaya (*Harivaṃśa*, 12549, vulgate) et a été tué par Narasiṃha.

S'il est dit stance XLIX (angle N -O , K 287) des mêmes inscriptions que Jayavarman VII a été formé des moitiés des corps de Visnu et de Śiva en sorte qu'il surpasse Śiva, c'est simplement pour dire qu'il est formé comme Harihara Enfin, la stance LXXXVII (angle S.-O., K 288) où Brahman (Vidhātr) a enlevé sa *śakti* à Śiva pour la donner à Jayavarman VII, ne doit pas être interprétée comme marquant la simple perte de puissance du çivaïsme au profit du bouddhisme. Le bouddhisme proclamé en tête des inscriptions se rapportant à Jayavarman VII est bien réel, mais c'est celui du Jayabuddhamahānātha, du Sugata Vīraśakti, du Sugata Vimāya (Praḥ Khan, K 908, CLIX). Un śrī Jayavīraśaktimahādeva est mentionné au Prāsāt Tā An (K 240, Cœdès, BEFEO, XLI, 2, p. 295, n 2)[1]. Le sugata Vimāya est « Celui qui est exempt de la Māyā », dénomination plus çivaïte que bouddhique et il est en khmer le Kamraten jagat Vimāya (Cœdès, *Études Camb XVII*, *L'épigraphie du temple de Phimai*, BEFEO, XXIV, 3-4, p 350), « le Seigneur du monde, exempt de la Māyā ». Il est au sanctuaire central de Pimāy, dont le nom dérive du sien, mais il se trouve dans ce temple, comme dans les inscriptions, en compagnie nombreuse des autres formes, principalement çivaïtes du Seigneur du

(1) Dans son édition de K 240, IC, III, p 76, Cœdès identifie ce Jayavīraśaktimahādeva avec le sugata Vīraśakti de Prah Khan st CXII, mais le nom n'est qu'en partie semblable et K 240 est une inscription plus ancienne (979 AD).

monde et particulièrement, nous l'avons vu, de Śiva roi des dieux. Le bouddhisme mahâyânique qui s'est développé au Cambodge n'a pas supplanté la religion brahmanique des *Veda*, des *Śāstra*, du *Mahābhārata*, des *Purāṇa* et des textes de technique ritualiste que sont les *Tantra* ou *Āgama*, il l'a conservée mais couronnée de l'Être suprême de sa prédilection, en réalité toujours le même comme suprême et unique seigneur du monde, qu'il soit pour ses fidèles adoré comme Śiva, Viṣṇu, ou sous tout autre nom. L'Inde, même à l'étranger, est restée fidèle à la parole védique d'après laquelle les Sages nomment multiplement l'Être unique : Agni, Yama, Mataríśvan... (ṚV, I, 164, 46).

D'ailleurs les fondations de Jayavarman VII comme celles de la plupart des rois indiens, à commencer par Asoka, sont loin d'avoir été exclusivement bouddhiques.

Des observations qui viennent d'être faites il ne s'ensuit pas que la religion manifestée par les inscriptions du Cambodge doive tout à l'Inde et rien au substrat national. L'originalité nationale dans les plus hautes formes de l'art, même inspirées de l'Inde et célébrées dans des inscriptions sanskrites, est évidente au Cambodge, elle l'est aussi dans les mœurs et la société, mais on a cru longtemps que ce qui apparaissait chez les Khmers, différent des données des textes étudiés par l'indologie classique, d'après les écoles littéraires des pandits, devait provenir du fonds original de la région Or on ignorait alors les textes techniques qui règlent l'établissement des temples, la fabrication des images, les liturgies, les rituels et les comportements religieux. Ces textes étaient aux mains des officiants de temple et des ordonnateurs de constructions et fêtes religieuses, en sanskrit mais dans des styles indignes des belles-lettres. On les a donc méconnus et certains croient encore, quand ils s'aperçoivent de leur existence qu'ils relèvent de sectes particulières et marginales En réalité, ils ont été en vigueur dans toute la période des relations extérieures de l'Inde et ils constituent toujours, directement ou non, la base de la pratique religieuse pan-indienne. Les çivaites, les vishnouites, les Jain en possèdent toujours tandis que les bouddhistes de culture sanskrite en ont possédé et utilisé dans leur expansion. Les Khmers s'y réfèrent dans les inscriptions et les ont employés, de même que les Indonésiens qui ont pris le mot *āgama* pour désigner toutes les religions.

P C. Bagchi (*On some Tantrik texts studied in Ancient Kambuja*, Indian Hist. Quart. vol. 5, 1929 et 6, 1930) avait reconnu l'importance de ces textes dont les archéologues connaissaient certains par Gopinatha Rao. Bagchi a retrouvé au moins la trace du quadruple traité indiqué dans l'inscription de S.K.T. (XXVIII), comme « consistant dans les quatre faces de Tumburu » (ou mieux sans doute comme « [issu] des quatre bouches de Tumburu » *śāstram ... tumvuror vaktracatuskam*). Le texte précis reste encore à retrouver mais les titres donnés *śiraśchedavināśākhyam sammohanāmāpi nayottarākhyam*, répondent à des aspects terribles de Śiva évoqués dans le *Kiranāgamamahātantra*, en une invocation de Garuḍa à Hara. Ce dernier y est appelé : *akhilasureśānaśiraśchedabhayānaka* « Terrible qui a coupé la tête du Seigneur de tous les dieux » [ici Brahman] (Vidyā. I, 3), *dāruvanodyānamunipatnī-*

vimohaka (I, 5) et *vīraparispandadakṣayajñavināśana* (I, 7) Ces désignations au vocatif rappellent, parmi d'autres, à la fois des exploits de Śiva (décollation de Brahman, affolement des femmes des *muni* et mise en colère des muni eux-mêmes au Dārukavana, et destruction du rituel de Dakṣa) et les noms indiqués par l'inscription de S.K.T. Comme K. Bhattacharya (*Rel brahm.*, p. 50) a montré, d'après le *Viṣṇudharmottara*, que Tumburu était bien un aspect de Śiva, ainsi que l'avait déjà signalé Bagchi, nous pouvons provisoirement penser que le *śāstra* issu des quatre bouches de ce Śiva et enseigné par Hiraṇyadāma à Śivakaivalya exaltait précisément la puissance terrible de Hara mais que Nayottara dont il n'y a pas d'évocation dans l'hymne à Hara, évoquait Śiva sous la forme bénéfique de la prudence. Ces évocations devaient tout ensemble convenir à la fondation d'un pouvoir politique solide confié au Roi des dieux, Śiva ou Tumburu, l'ayant droit suprême Il n'est pas nécessaire de traduire, comme il a été fait (S.K T , XXVII-XXIX), *siddhi* par « magie ». Les *siddhi* sont les réalisations parfaites qui appartiennent à Śiva par essence et non par rituel Pratiquées par les hommes, elles peuvent bien être des succès attribués à des rites magiques, mais à la stance XXIX il semble qu'elles soient les « succès qui portent la gloire du Roi des dieux, c'est-à-dire les exploits de Śiva comme ceux qu'évoque le *Kiraṇāgama*, et non « les rites magiques qui portent le nom du Devarāja ». Je proposerai donc pour la stance XXIX :

dvijas samuddhṛtya sa śāstrasāraṃ
rahasya kauśalyadhiyā sayatnah /
siddhir v vahantih kila devarājā -
bhikhyām vidadhre bhuvanarddhivṛddhyai //

la traduction suivante

« Ce deux-fois-né, après avoir extrait le noyau du Traité avec compétence et intelligence à l'égard du Secret, soigneux, détailla pour l'accroissement des prospérités dans le monde, les réalisations parfaites attestant vraiment la gloire du Roi des dieux »

Le Secret, *Rahasya*, est celui de Śiva, qui ne s'atteint vraiment que par la connaissance, *jñāna*, et le dépassionnement, *vairāgya*, à portée seulement des *siddha*. Les *ṛddhi* peuvent être les prospérités vulgaires, mais, rapprochées des *siddhi*, qui de leur côté peuvent être les pouvoirs merveilleux (*animādya* de l'inscription de Pre-Rūp), elles sont aussi bien, elles aussi, des pouvoirs extrêmes à développer en ce bas monde appartenant au Roi des dieux. *Vidadhre* peut signifier « soutint » mais aussi « sépara », ce que j'ai rendu par « détailla » puisque les pouvoirs merveilleux ou les exploits de Śiva, n'ont pas besoin d'être soutenus, mais sont couramment détaillés en descriptions distinctes pour exalter sa gloire (voir l'invocation précitée du *Kiraṇāgama*, les *Jeux de Śiva*, etc.).

Bien d'autres fois les prescriptions des *Āgama* peuvent éclairer des passages à première vue obscurs des inscriptions sanskrites du Cambodge. C'est par exemple, le cas pour trois textes concordants exaltant l'exploit que constituait pour Jayavarman IV un certain établissement de *linga*. Cœdès a réuni ces textes (IC, I, p. 69 et suiv., IV, p. 100) et conclu

qu'il s'agissait de l'élévation de ce *liṅga* à neuf fois neuf coudées de haut et de l'installation simultanée d'images de Brahman et d'autres dieux, au site de Koh ker. Mais quand nous recourons aux textes âgamiques qui règlent l'établissement des linga, nous pouvons comprendre directement les inscriptions qui s'y rapportent.

Le *Kāmikāgama (Pūrva)* consacre un long chapitre (62) à la règle de caractérisation des liṅga *(liṅga-lakṣaṇavidhi)*. Parmi ceux qui sont décrits, il en est deux dont la mesure est de neuf parties distribuées différemment dans chacun d'eux. Le texte qui les concerne est le suivant (éd Aḻakappamudaliyar, Ceṉṉai, 1909 : I, 62, 33-35, p. 1023-4, cité Bhatt, *Ajitāgama*, I, p. 23, n) :

kṛtvā navāmśam liṅgoccam bandhabandhagunāṃśakam /
satsaptāṣṭakanāham tu vṛtte'stāśre yugāśrake //
trairāśikam idam śāstre svastikam tv adhunocyate /
navadhā liṅgamānena dvyaṃśam madhye guṇāmśakam //
vṛtte yugāṃśakaṃ dairghyam śūdre'py etac ca śasyate /
trairāśikan tu sarvesāṃ sarvakāmapradam matam //

« Quand on a fait de neuf parts la hauteur du *linga*, trois parts en chaque groupe, le pourtour de six, sept et huit [respectivement] dans [la partie] ronde, dans l'octogonale et dans la carrée, c'est le *trairāśika* [linga] dans le Traite Mais, maintenant est dit le *svastika* avec une mesure de linga de neuf [parts], il y a deux parts dans la [partie] centrale, trois parts dans la ronde, quatre parts étant la longueur [restante], et celui-là est recommandé même chez un śūdra Mais le *trairāśika* est estimé réalisant tous les desirs de tous. »

Il s'agit dans ce texte de la caractérisation de deux types fréquents de linga, dont selon l'usage constant dans les Āgama sont prescrites les proportions de mesure Le *trairāśika*, donné ici comme le plus avantageux, est formé de trois parties égales en hauteur chacune au tiers de la hauteur totale. Elles symbolisent : la partie haute cylindrique Rudra, l'octogonale, à la partie médiane, Viṣṇu et la basale, de section carrée, Brahman. Dans le *svastika*, la hauteur totale, est toujours de neuf parts, mais trois sont données à la partie de Rudra, deux seulement à celle de Viṣṇu et quatre à celle de Brahman Dans la citation donnée dans *Ajit. yugāmśakam* a été remplacé par la répétition de *gunāmśakam* accidentellement et, dans la traduction tamoule de l'éd de Ceṉṉai qui se voulait littérale, *yugāmśakam* a été rendu par *iranṭupākam*, *yuga* étant interprété par erreur comme « paire » alors que les *yuga* sont quatre, mais l'addition justifie le texte que nous avons suivi.

Les textes sanskrits des inscriptions khmères correspondantes sont les suivants d'après l'édition de Cœdès (IC, I, p. 69 et IV, p. 92) : Prāsāt Damrai XV (K 677) .

vicitrayañ cittavatān nu cetas
saṃcūrṇṇayan mānahṛtāñ ca mānam /
ugrasya liṅgan navadhā gariṣṭham
atiṣṭhipad yo navahastaniṣṭham //

Prāsāt Andoṅ XXVIII (K 675) :

> śambhor y yo līlayā liṅgam dussādhyam pūrvvabhūbhujam /
> navadhā navahastāntaṃ pratimābhir atiṣṭhipat //

Baksei Camkron XXXVII (K 286) :

> śarvvasya liṅgan navadhā nimābhis
> caturmmukhāder n navahastaniṣṭham /
> sthāne 'dhike sthāpi mahāpadānam
> suduskaraṃ liṅgapure ca yena //

On remarquera immédiatement que, dans la dernière inscription, *navadhā nimābhiḥ* répond à *navadhā liṅgamānena* de l'*Āgama*, et que, dans la deuxième, les mots correspondants sont *navadhā pratimābhiḥ*. *Nimā*, inconnu aux lexiques, a été assimilé par Barth (ISCC, p. 111, n. 1, cf. K. Bhattacharya, *Vocabulaire...*, BEFEO, LII, p. 19 et 49) à *pratimā* et on voit ici qu'ils sont employés l'un pour l'autre. Mais l'usage de *māna* dans l'*Āgama*, indique que, dans la formule *navadhā nimābhiḥ*, *nimā* doit signifier « mesure » plutôt que « image » selon le sens le plus usuel de *pratimā*, ce dernier mot pouvant aussi avoir, quoique rarement, le sens de « mesure » Les trois mots *māna*, *nimā* et *pratimā*, dans les présents textes et contextes, doivent être interprétés comme ayant le sens du premier, *māna*, qui ne signifie jamais « image » mais qui désigne la « mesure » ou mieux, tout système de mensuration . *paramānvādimāna*, *vrīhyādimāna*, *sarṣapādimāna*, *kaliṅgamāna*, sont respectivement les systèmes de mesure à partir de l'atome ultime, du grain de riz, du grain de moutarde ou du pays de Kaliṅga.

Même dans les textes interprétés par Barth la traduction de *nimā* par « image » ne s'impose pas invariablement Dans ISCC Praḥ Keo XV, A 15 et b1 (Ta Keo, K 277) les gens de bien qualifiés de *nimādiprārthidhārmika* peuvent être « les respectueux de celui qui s'occupe des mensurations, etc. » aussi bien que « les hommes justes qui viendront implorer cette (?) image et les autres objets sacrés », car il peut s'agir des techniciens assistants de Yogīśvarapaṇḍita qui était lui-même le *gurusthāpaka* du roi (st. 1, 5) donc son maître d'œuvre et qui leur demandait de protéger une certaine disciple La stance XV, B 14 (K 278) est restée de teneur douteuse (ISCC, p 114) Dans ISCC, Lovek, K 136, XVII, B 32, la *nimā* « pourvue d'un palanquin » *(śivikayānvitā)* est bien une image à transporter en procession

Ici les *nimā* ou *pratimā*, si elles n'étaient pas des mesures mais des images, seraient simplement les trois parties du *liṅga* symbolisant Śiva, Viṣṇu et Brahman et non des statues diverses distinctes du *liṅga*.

Nous pouvons traduire à présent les trois stances des inscriptions khmères. Elles se rapportent au roi Jayavarman IV :

Prāsāt Damrei « Lui qui, charmant l'esprit des gens d'esprit, pulvérisant l'orgueil des orgueilleux (ou le système de mesure des tenants de système de mesure), établit un *liṅga* d'Ugra de neuf [parts], très lourd, consistant en neuf coudées. »

Prāsāt Andon « Lui qui, par jeu, établit un *liṅga* de Śambhu, difficile à

réussir pour les rois antérieurs, de neuf [parts], atteignant neuf coudées, avec les mesures (ou avec les symboles de Brahman, Visnu et Rudra). »

Baksei Camkroṅ « Par Lui qui établit un *linga* de Śarva de neuf [parts] avec les mesures (ou symboles) de Caturmukha, etc., consistant en neuf coudées, en un lieu élevé — exploit bien difficile — et à Lingapura. »

L'exploit est bien d'avoir établi à une grande hauteur un *liṅga* aux mesures passant l'usage, quoique du type régulier du *trairāśika*. Mais il n'est plus possible de conserver l'interprétation que Cœdès avait cru compatible avec la grammaire (IC, 1, p. 70) et qui attribuait *navadhā* comme multiplicateur à *navahasta* qui se trouve chaque fois engagé dans le composé qualifiant le *linga* lui-même et non le lieu élevé où il a été hissé. Il faut donc renoncer à la concordance qui apparaissait entre les neuf fois neuf coudées supposées de 45 cm où il aurait été élevé et la hauteur de la pyramide de Koh Ker, dite Pran.

Toutefois l'interprétation du texte fournie par la règle âgamique et le respect nécessaire de la syntaxe n'obligent pas à exclure l'identification du lieu élevé d'installation avec le sommet du Pran car c'est à Koh Ker que s'est concentrée l'activité de Jayavarman IV, et c'était certainement un exploit que de placer au sommet de cette pyramide un *liṅga* aux proportions convenant à un pareil monument. Il y a d'ailleurs à ce sommet un soubassement considérable qui ne porte rien aujourd'hui mais fait pour supporter une pièce de poids Il ne reste malheureusement pas de trace de ce qui a pu se dresser là. C'est loin de Koh Ker qu'existe un *liṅga* énorme au sommet d'une haute colline, le Phnom Bok Ce *liṅga* est brisé, malgré sa masse, et mesurait environ 4 m de haut et 1,20 m de diamètre dans sa partie cylindrique, les autres parties étant conformes au type *trairāśika* dans leurs proportions. Il se dresse sur une éminence du sommet voisine d'une autre où s'élèvent les ruines d'un temple à trois sanctuaires faisant pendant à celui du Phnom Krom et élevé comme ce dernier par Yaśovarman. Rien n'indique que Jayavarman IV soit jamais intervenu sur cette colline. Mais le *linga* évoqué s'y trouve et manque à Koh Ker. Il faut donc ou que ce *linga* ait été malgré tout élevé au Phnom Bok par Jayavarman IV, ou qu'un autre roi ait fait le même exploit sans que les inscriptions l'aient célébré, du moins à notre connaissance. La localisation à Lingapura que donne l'inscription du Baksei Camkron pour l'élévation du *liṅga* n'est pas caractéristique et pourrait s'appliquer aussi bien à Koh Ker qu'au Phnom Bok et à d'autres lieux encore. A Koh Ker il existe un assez grand nombre de *liṅga* Plusieurs sont rangés sur une ligne Nord-Sud à l'Est du groupe principal des monuments Certains sont des *trairāśika*. L'un d'eux, que j'ai mesuré moi-même, a une hauteur de neuf palmes, trois pour chacune des trois parties. Plusieurs autres au Nord de celui-là sont volumineux sur une base rectangulaire élargie, avec une portion octogonale basse (11 cm seulement) et une portion cylindrique d'environ 50 cm de haut et autant de diamètre Aucun n'est comparable à celui du Phnom Bok en volume et ils appartiennent à un type aux mensurations relatives différentes de celles des types *trairāśika* et *svastika*.

On remarque, en tous cas, que le même liṅga installé par Jayavarman IV, est désigné par chaque inscription d'une manière

différente, comme *liṅga* d'Ugra, de Śambhu, de Śarva, tandis que l'inscription du Prāsāt Thom de Koh Ker se réfère à la « demeure au nom de Tribhuvaneśvara » (K 682, Cœdès, BEFEO, XXXI, p. 13 et IC, I, p 50), que celle de S.K.T. (LV) emploie aussi le même nom et que H. Kulke a encore ajouté à cette liste de désignations (all. p. 46, n. 102, angl. 32, n. 115) qui montre qu'il n'y a jamais changement de l'objet du culte, lequel est toujours Śiva, quels que soient les noms qui l'évoquent (cf aussi Inscr. du Prāsāt Khnā, K 661, A, I et II, IC, I, p. 199).

C'est encore des rituels des *Āgama* que relèvent les structures des temples-montagnes symbolisant le Meru tels que le Bakheṅ (BEFEO, XLIV, 2, 1954 et *Laghuprabandhāḥ*, p 425) et surtout les temples édifiés selon les règles des tombeaux ou *samādhi* de religieux, comme le monument de Baksei Camkroṅ (en dernier lieu, Académie des Inscr. et B L. Comptes rendus, janv -mars 1979, *Temples et tombeaux de l'Inde et du Cambodge*, p 40-53) A ce propos, je dois une précision importante à B -Ph. Groslier Il me rappelle opportunément que la dalle à *snānadroṇī* du sanctuaire présente les traces de deux encastrements l'un plus petit, à la gauche du plus grand en regardant l'entrée du sanctuaire et que des fouilles de H. Marchal en 1949 ont retrouvé dans le puits axial cette dalle cassée et les *phelā* des dépôts *(nyāsa)* correspondants Śiva était donc figuré là non par le symbole *niskala*, le *liṅga* mais par le double symbole *sakala*, constitué par des images des « deux *īśvara* » mentionnés dans l'inscription du Baksei Camkron (K 286, Cœdès, IC, IV, st. XXXII, p. 92 et 99) comme y ayant été établis[1], et qui, dès la st. VI, ont été invoqués comme Bhavau, les « deux Bhava » (Śiva et Umā), mais cette fois sans doute sous la forme d'Ardhanarīśvara car ils sont qualifiés d'*ekadehau* « à corps unique ». Les rituels āgamiques de construction de tombeaux-temples prévoient d'ailleurs l'installation d'images *sakala* (p 50) au lieu de *linga*. Dans le cas particulier la présentation des deux Īśvara est faite pour l'accroissement de la situation *(dharma)* des parents et il s'agit des parents décédés *(pitr)* mais, le mot étant au pluriel, pas seulement du père et de la mère Nous ne savons pas si ces parents ont été enterrés là et c'est peu probable, car il eût fallu que leurs décès fussent très rapprochés, mais le monument est du type prescrit dans les *Āgama* pour la construction d'un temple çivaite sur un *samādhi*. Si à B C il n'y a pas d'inhumation, les parents décédés ont été du moins les raisons d'être de l'élévation du temple en forme de monument funéraire.

Étant donné que par ailleurs, les inscriptions du Cambodge mentionnent elles-mêmes les *Āgama*, voire particulièrement le *Pārameśvarāgama* (Bantay Srei, K 842, B, 2, en 967 AD et Kapilapura, K 300, angle ext. N.-E. fossé Angkor Vat, A. 30, XIIe-XIIIe s) il est évident qu'il y a lieu

(1) Dans IC, IV, p 99, n 3, Cœdès, contrairement à ce qu'il avait fait dans une première version (JA, 1909) p 500, a dissocié dans l'interprétation de la stance *iha*, « ici », de *indrādripāde* « au pied de la montagne d'Indra » et dit que, si *iha* désignait bien B C , la montagne d'Indra était peut-être à chercher ailleurs qu'au Bakhen Mais celui-ci est bien la montagne d'Indra puisqu'il est le Meru siège des dieux Trente-trois que préside Indra, sous la souveraineté suprême de Śiva.

et qu'il sera de plus en plus nécessaire d'étudier les *Āgama* et la littérature afférente, produite justement dans les siècles des relations les plus fréquentes avec l'Inde, pour ne point manquer de trouver là l'explication de bien des passages des inscriptions khmères

Le *Pārameśvarāgama* paraît aujourd'hui perdu mais l'ensemble de la littérature dont il faisait partie est maintenant entre nos mains Il était apparenté au *Mataṅgapārameśvara* dont l'a rapproché K Bhattacharya (Rel. brahm , p. 62) et qui a été récemment édité par N. R. Bhatt avec le commentaire de Rāmakaṇṭha (Publ. IFI, Pondichéry, 1977).

A. Ch. a rappelé à juste titre d'autres témoignages épigraphiques de la mise en œuvre au Cambodge des prescriptions âgamiques, notamment (p. 274) la qualification donnée à Śikhāntarācārya de « yogin instruit dans les *śaivāgama* » (Tuol Tā Pech, K 834, LXXVIII, *śaivāgamaśruta*, inscr. du début du XIe siècle, IC, V, p 255). Aussi pouvons-nous pour interpréter le sens des titres de *anak āgama*, *khñum āgama*, discuté par A. Ch. p. 157-158 nous demander s'il faut vraiment supposer qu'il s'agit de « traditional or inherited slaves » ou encore de « those people who accepted slavery of another person without being obliged to do so ». Loin d'être obligés de croire qu'il s'agissait d'esclaves nous pouvons simplement penser qu'on désignait ainsi les « hommes *(anak)* des *Āgama* », même si *khñum* veut réellement dire « esclave » en vieux-khmer. En effet, dans l'usage courant indien le mot *dāsa* signifie normalement les dévots *(bhakta)* qui se font « esclaves » du Dieu pour l'adorer et le servir, et les *khñum āgama* sont précisément des gens affectés avec beaucoup d'autres à ce service. Même s'ils n'ont pas été réellement et spontanément des dévots et ont seulement reçu l'affectation au culte comme emploi alimentaire, ils ont été attachés à ce service en raison de quelque compétence en les « traditions » qui précisément le règlaient

Leur attachement officiel de par le roi, à leur fonction ne permet pas de les considérer comme essentiellement esclaves ou serfs, autrement tous les soldats et fonctionnaires sont tels

A. Ch. p. 170 traduit *kiṅkaragrāmakādīni* (IC, II, p. 59, stèle de Basak, Roṃduol, K 70) par : « The hamlets of slaves and other things », mais Cœdès avait plus justement rendu *kiṅkara* par « serviteur », désignation qui ne préjuge pas du statut d'esclave ou d'homme libre. Or, dans la religion çivaite, comme aussi vishnouite, le service divin comporte le *kaiṅkarya*, l'« action pour n'importe quoi », et il s'agit de l'humble service à tout faire que les dévots tiennent à accomplir et qui doit avoir ses préposés attitrés. En effet, le culte consiste en grande partie à traiter l'image du dieu comme un roi qu'il faut éveiller, baigner, vêtir, nourrir, éventer et distraire de danses et de musique, etc., mais il faut aussi balayer, enlever les fleurs fanées, etc. C'est là un travail de dévot plutôt que d'esclave ou même de salarié.

A. Ch., p. 173 donne comme preuve que les esclaves participaient au culte un *gho Kumāra*, « evidently a slave » et la mention dans une liste d'« esclaves » d'un *pūjāpāla*, d'un *ācama* et d'un *yajñakara*. Il s'agit de l'inscription du Prāsāt Khtoṃ (Cœdès, IC, III, p. 109, XIe siècle, K 450) où il n'y a qu'une énumération de personnel qui est préposé *(akalpayat, parikalpitaṃ)* au service d'une fondation. Le *pūjāpāla* est

le garde du rite essentiel, l'*ācama* doit être chargé de l'eau de l'*ācamana* pour la purification de la bouche avant la prononciation des *mantra*. Ce mot est inconnu aux lexiques sanskrits mais existe en tamoul (*ācamam*) comme contraction de *ācamanam* désignant l'opération et qui, sous la forme, *ācamaṉ* pourrait désigner l'opérateur. Nous ne connaissons pas d'exemple en tamoul de cette forme théoriquement possible; mais *ācama* de l'inscription du Cambodge en serait le correspondant sanskrit Il y représente en tout cas la même contraction qui est attestée en tamoul.

Le *yajñakara* est celui qui accomplit l'œuvre rituelle. Il est aussi question du cuisinier, du *janādhipa* « chef des gens ». Il est impossible que tous ces fonctionnaires sacerdotaux aient été des esclaves. A. Ch admet d'ailleurs, note 190, qu'ils pourraient être des serviteurs, mais ce n'est pas assez dire. Il s'agit certainement des officiants du culte, ceux qu'on appelle en Inde du Sud, les *gurukkal* et vulgairement, chez les européens, les brâhmanes. L'inscription du Prah Khan, st. CLXXVIII (BEFEO, XLI, p. 282) stipule que les quantités assignées pour la nourriture à ces prétendus « esclaves » sont comptées, comme « culte à dieu » (*devayajñagaṇita*), il s'agit donc bien du personnel sacerdotal qui représente le dieu en recevant pour lui.

A propos des inscriptions des Sasar Sdam K 871, Komnap K 701 et Prah Vihār Kuk K 60 (auxquelles il faudrait joindre Prāsāt Khtom K 450, stance 1) où il est question d'affectation du personnel au service par quinzaines, A Ch. (p 175 et note 233) croit à leur position servile. Pareilles opinions relèvent plus des spéculations sur le despotisme oriental ou le mode de production asiatique que du témoignage des textes Ceux-ci désignent souvent très clairement des esclaves véritables mais on ne doit pas considérer tout service religieux au Cambodge comme un esclavage.

A. Ch. a dûment remarqué que nulle part, il n'était indiqué pour la famille de Śivakaivalya qu'elle fût brahmanique, alors que dans les cas d'Hiranyadāma et de Gaṅgādhara (p. 126 et 265) leur statut de brâhmanes était précisément marqué Les *gurukkal*, en effet, n'appartiennent généralement pas à la classe brâhmanique proprement dite. Normalement, ils sont mariés. A. Ch. a donc bien fait de souligner le fait que chez les officiants du culte çivaïte au Cambodge le mariage est parfaitement compatible avec l'exercice de la fonction religieuse (p. 265-268).

Les observations précédentes sur le çivaïsme au Cambodge à propos des livres récents, s'ajoutant à celles que j'avais eu l'occasion de faire antérieurement, conduisent maintenant à en présenter quelques autres au sujet des rapports entre le çivaïsme longtemps majoritaire et les autres religions importées de l'Inde.

Les données sur le vishnouisme ont déjà été largement traitées par Kamaleshwar Bhattacharya et pour l'iconographie par Pierre Dupont. Je me bornerai à rappeler que le culte de Śiva n'exclut pas plus Viṣṇu au Cambodge qu'en Inde, non seulement dans la Trimūrti de Śiva, mais encore dans les temples où il y a un *liṅga* dans le sanctuaire central.

ainsi qu'un Viṣṇu anantaśāyin et une Mahiṣāsuramardanī ou d'autres images vishnouites et çivaïtes rapprochées.

Au Cambodge l'inscription de la reine Kulaprabhavatī (Nāk Ta Daṃbaṅ Dek, K 875, ve siècle śaka, Cœdès, J. Greater I. Soc. IV. 2) invoque l'Anantaśāyin, et c'est à ce site qu'on a trouvé une Mahiṣāsuramardanī (BEFEO, XXXVII, p. 627). On peut, il est vrai, penser à un changement local de culte. Cependant, l'association est possible, comme c'est le cas à Māmallapuram, au temple du bord de mer, où le sanctuaire principal est occupé par un *liṅga* et sur le mur du fond par l'image de Somāskanda. Un sanctuaire attenant à l'Ouest est celui de Visnu couché et une statue de Mahisāsuramardanī est située au Sud (actuellement du moins) Le saint vishnouite Tirumankaiyāḻvār exalte Viṣṇu en ce lieu même et y célèbre aussi sa coexistence avec Śiva (cf. *Annuaire*, Collège de France, 69e année, 1968-69, p. 437). La stèle de Bakoṅ (K 826, IC, I, p. 33, st. XXXIII) est çivaite, mentionne une Mahisāsuramardanī à côté des représentations çivaites et aussi de celle de Viṣṇusvāmin (XXX).

La grande stèle du Prāsāt Trapaṅ Run, K 705 (Finot, BEFEO, XXVIII, p. 62 et suivantes) est résolument vishnouite, commençant par invoquer le Bhagavant Vāsudeva. Elle n'en rappelle pas moins les fondations çivaites aussi bien que les vishnouites et précise la situation religieuse de chacune. Par exemple, il est dit, st XXXVII et XXXVIII, de l'ācārya Pañcagavya qu'il était *viṣnubhakta* et, st. XL, du nommé Nandikācārya, fils du grand-père maternel de ce Pañcagavya qu'il était profondément versé dans le *śaivasiddhānta* (je suis la lecture rectifiée, encore inédite que m'a obligeamment communiquée M. Cl. Jacques *mātāmahāsutas tasya pañcagavyasya yo yatiḥ śaivasiddhāntaniṣṇāto nandikācāryanāmadhrk* //)

A Angkor Vat, où malheureusement le sanctuaire central était vide quand nos archéologues l'ont ouvert, la destination vishnouite du temple paraît certaine. J'ai même eu l'occasion de constater que le *Kūrmapurāṇa* mentionnait en dehors de l'Inde un temple de Hari dont la description merveilleuse paraît correspondre à l'état même d'Angkor Vat à peine magnifié par des mentions d'or, de cristal et de joyaux (Arts Asiatiques, VIII, 3, 1961, *Le temple de Hari dans le Harivarsa*). Pourtant, les représentations de légendes çivaites n'y manquent nullement (Pavillon d'angle sud-ouest).

Au voisinage du Cambodge, le pays des Cāmpa a connu une situation religieuse analogue, avec une particularité qui ne se retrouve pas au Cambodge mais seulement dans l'Inde : le culte de Pāṇḍuranga L'inscription de Po Nagar (Bergaigne, ISCC, p. 263-270) de 817 AD est la première qui mentionne Pāṇḍurangapura, « cité ou forteresse de P » (6-7) dont le gouvernement a été confié par Harivarman, seigneur suprême de Campāpura, au prince Vikrāntavarman, son fils. Harivarman est dit être « comme une image de Nārāyaṇa » (4-5), et Vikrāntavarman être un *haṃsa* adorateur de l'époux de Gaurī et l'inscription concerne l'exécution d'une statue de Bhagavatī, l'établissement de tours-sanctuaires d'un linga de Ṣaṇḍha et de Vināyaka. En cam le nom est devenu Panran, en viêtnamien Phanrang. En Inde, Pāṇḍuraṅga est

surtout connu comme le dieu de Pandharpur au Mahārāstra et il s'agit de Viṣṇu, encore appelé Viṭthala ou Vithoba et auquel, sous le nom de Viṭṭhala, un grand temple a été élevé à Hampi-Vijayanagar. Il est figuré, en Inde, debout, tenant aux hanches ses mains qui portent à droite un globe, à gauche la conque et des statues de ce type, ont été recueillies au Musée de Saigon. Dans une statuette de bronze acquise à Bombay et que nous avons publiée (J Filliozat, *Pāṇdaranga-Pānduraṅga*, The Journal of Oriental Research, Madras, 1964-66) il porte sur la tête un *liṅga*. L'article qu'accompagne la photographie de la statuette a été imprimé mutilé de sa fin dans laquelle était signalée la plus ancienne attestation connue de l'existence de Pāṇḍuraṅga qui est en tamoul et sous la forme de Pāṇḍaraṅga. Cette forme apparaît dans le nom propre de l'auteur de *Puṟanāṉūru* 16 : Pāntarankaṉṉaṉar Elle représente la composition en tamoul des deux mots sanskrits *pāṇḍu* et *ranga* car en tamoul *raṅga* se dit *araṅkam* et *u* bref s'élide devant voyelle. A. Ch. (p 151) pense avec Cœdès reconnaître au Cambodge un dérivé du nom de Pāṇḍuranga dans « Panrāñ », figurant parmi les noms de « ceux qui sont cédés en toute propriété à la divinité » (Inscr de Snay Pol, K 66, IC, II, p 53, trad Cœdès). Ce nom s'applique à une « esclave » femme (*ku*, et non à un « male slave » comme l'écrit par inadvertance A Ch qui par ailleurs traduit *ku* correctement dans son glossaire) Il coexiste avec d'autres qui sont ethniques ou géographiques (Klin, « Indien du Kalinga », Ramañ, « Mōn »). Il indiquerait donc la provenance du pays de Pāṇḍuranga et non la mise de la personne sous la protection du dieu lors de l'imposition du nom, comme en Inde, où non seulement c'est le nom du dieu qui apparaît dans celui de l'auteur tamoul ancien, mais encore où le nom de Pāndurang est courant au pays marathe

Il ne semble pas qu'il y ait lieu de suivre A. Ch. qui écrit, à propos de Panrān : « The word seems to be derived from *Prān* (dry) and may have something to do with the Sanskrit name Pāṇḍuranga (mod Phanrang) » *Prāñ* désigne la saison sèche que le nom de Pānduraṅga ne saurait évoquer par lui-même D'autre part, la traduction qu'a donnée Cœdès est conjecturale, il l'appuie par cette note : « Je prends *sit* (peut-être à tort) comme une forme khmèrisée de *siddhi* « droit exclusif » Ailleurs (IC, II, p. 108, notes 1 et 5), il invoque ce dernier sens à propos de bornes qualifiées de *susiddha* (Tuol Prāsāt, K 158, XXII) qui ont été frauduleusement déplacées, il donne « efficace » comme sens littéral de *susiddha* et plus loin rend *siddha* par « propriété » (XXXIII, *bhūmayas sarvā . sahadevasya siddhās*, « toutes ces terres... sont la propriété de Sahadeva ») De son côté, K Bh (*Rech. sur le vocabulaire*, p 63) traduit dans la même stance *siddha* par « exclusivement acquis ». Mais les terres, en droit cambodgien ne sont pas propriétés au sens où nous l'entendons en Europe Le tenancier reconnu a sur elles un droit d'utilisation exclusif mais à condition de l'exercer (cf stèle du Prāsāt Tnot Cum, K 143, IC, VI, p. 219, 952 AD), il le perd s'il abandonne la terre un certain temps, il n'en est donc pas propriétaire à titre définitif En outre, *siddha*, à côté de son sens de « réussi » ou « réalisé », a aussi ceux de « conclu », « démontré », « validé », « apprêté »

(voire « cuit », *Yogaśataka passim*, tibétain *grub* mais aussi *bskol*) Il évoque donc bien, déjà en sanskrit, la décision arrêtée et c'est de là que vient, pour l'intéressé éventuel, l'idée de « droit exclusif », mais pas nécessairement de propriété absolue. Dans l'inscription de Jayavarman Ier à Vat Phu (K 367) on peut, avec Barth, traduire *devāya pratipāditaṃ yad iha tad dhemādikam sidhyatu* « que ce qui a été offert ici au dieu, or et autres (objets de valeur), lui reste acquis » (BEFEO, II, p. 239). Mais on peut entendre aussi « . soit validement utilisé » car il va de soi que la propriété du dieu est absolue et que l'injonction doit porter plutôt sur l'utilisation valide des offrandes que sur le principe de leur conservation. De même les bornes *susiddha* doivent être « dûment validées », officielles, plutôt qu'« efficaces » et les terres *siddha* peuvent être « validées », « officialisées » pour Sahadeva plutôt que devenues sa « propriété » Ces observations peuvent paraître futiles mais, si en les négligeant on admet que *siddha* implique la propriété et que *sit*, à Snay Pol, en est la khmèrisation, on est conduit à faire céder des êtres humains à la divinité comme des biens matériels meubles et conséquemment à les tenir pour des esclaves alors qu'ils pourraient bien n'avoir été que des préposés valablement affectés au service.

Quant au bouddhisme, K. Bh. en a rappelé les témoignages anciens dans l'introduction de ses *Religions brahmaniques* .. (p. 16 et suiv et p. 185), la présence précoce sous la forme du Theravāda (VIIe-VIIIe siècles) et sa coexistence avec le Mahāyāna, qu'il devait supplanter finalement en même temps que les religions brahmaniques. Nous avons évoqué plus haut l'expansion que paraît avoir donnée au culte de Lokeśvara la venue au Kambuja des maîtres chassés du Bihār. Nous pouvons rappeler maintenant quelques faits les uns antérieurs, les autres postérieurs à leur séjour dans le royaume de Jayavarman VII.

Une des plus anciennes inscriptions attestant la pratique bouddhique est celle des Piliers de Hin K'on (K 388, IC, VI, p 73, VIe siècle śaka probablement). Un *rājabhikṣu*, c'est-à-dire un prince ayant pris le froc comme l'a montré Cœdès, a fait quatre *sīmā* ou bornes, et pour les membres du Sangha, dix *vihāra* pourvus d'un corps du Sugata (c'est-à-dire d'une image) (*Sugatatanuyutān vihārān sāṅghikānām daśa* .., I). Ces *vihāra* sont encore dotés de serviteurs du territoire (*kṣetradāsa*), etc. (ou « de champs et de serviteurs ») avec des *caitya* Curieusement le *rājabhiksu* a aussi donné « deux *cīvara* avec *kathina* (corr. *kaṭhina*) » tout en donnant chaque jour encore des *cīvara* et de la nourriture. Les *cīvara* étant les robes monastiques et les *kaṭhina* les pièces d'étoffe pour les faire, on ne voit pas pourquoi il en donnait seulement deux tout d'abord C'était peut-être un don initial symbolique à la création d'un *vihāra* encore vide. Quoi qu'il en soit, il s'agit de fondations conformes à celles du bouddhisme ancien des theravādin Les vestiges de l'art de la région, mōn et non khmère à l'époque, ressortissent à l'art de Dvārāvatī (B Ph G).

En 889 AD, l'inscription de Vat Traleṅ Keṅ (K 432, IC, II, p 119) fait état de fondations çivaites (*śaṅkarādirūpāṇi çivaliṅgāni*) de Yaśovarman mais invoque dans ses premières stances, malheureusement

mutilées, d'abord le Tathāgata qui a vaincu l'obscurité de Māra, puis les Trois Joyaux et évoque aussi la Trimūrti.

Au Xe siècle AD, sous Rājendravarman, postérieurement à 946, nous voyons professer hautement au Prāsāt Ben Vīen et à Bat Cuṃ le culte bouddhique mahâyâniste. Au Prāsāt Ben Vīen particulièrement nous avons le témoignage de l'adoration de Lokeśvara et de la Prajñāpāramitā et en des termes qui évoquent en même temps le çivaisme et le vishnouisme et comparent particulièrement les exploits de Rājendravarman à ceux de Kṛsna.

Cœdès, notant que la partie khmère de l'inscription ne fait allusion qu'aux éléments çivaites et vishnouites, non au bouddhisme, a supposé que · « à une époque où le bouddhisme ne jouait qu'un rôle assez effacé, le texte en vernaculaire, susceptible d'être lu par un plus grand nombre de gens que le texte sanskrit, était peut-être tenu d'observer une certaine discrétion » (IC, V. P. 99). Mais c'était supposer que le bouddhisme ici manifesté était une religion foncièrement étrangère aux deux autres et aussi que ces autres étaient sectaires et exclusives. Or le bouddhisme en question est en réalité, en accord fondamental avec le çivaisme.

Les trois premières stances sont les suivantes

I. vītarāgam aham vande yo 'nvarthām abhidhān dadhat /
saṃsārasāravairāgyañ cakāra jñānasampadā //
II. bhāti vuddhāngahemādrau cīvarārunamandalam /
māramātsaryyatamasām samhrtāv iva bhāskarah //
III. caturbhujadharam vande lokeśvaram iveśvaram /
darśayantam svavisṇutvañ caturyyugadhare kalau //

« I. Je salue Celui dont les passions sont parties, lui qui, portant ce nom significatif, accomplit le depassionnement par rapport a l'essence de la transmigration, grâce à la réalisation de la Connaissance. »

« II Brille sur la montagne d'or qu'est le corps du Buddha, l'orbe couleur d'aurore de la robe monastique, pour les tenèbres de la jalousie de Māra, comme le Soleil lors de la destruction (du monde). »

« III Je salue le Seigneur du monde Lokeśvara, porteur de quatre bras, comme le Seigneur (Īśvara) montrant dans l'[âge] Kali sa propre nature de Visnu en Celui qui soutient les Quatre Âges »

En dehors du nom de Buddha, il n'y a rien là qui puisse choquer un çivaite dévot du Seigneur du monde et sans doute porteur lui-même de la robe ocre du *yati*. Ce qui est attribué à ce Seigneur du monde à savoir d'être *vītarāga*, ayant réalisé grâce à la Connaissance le *vairāgya*, est précisément l'idéal de tout çivaite Quant aux stances II et III, elles se rapportent à l'unité d'essence qui existe dans la Trimūrti où l'Īśvara opère, par le Soleil, la destruction finale du monde, après avoir montré dans notre âge Kali qu'il avait la nature de Visṇu en tant que conservateur du monde, et qu'en même temps il l'avait en « Celui qui soutient les Quatre Ages » c'est-à-dire en Brahman, de la fonction duquel dépendent en effet les quatre *yuga*

La stance suivante est :

IV prajñāpāramitā bhāti jinasantānakāriṇī /
mūlaprakṛtitulyābhā trilokabhavasambhavā //

« La Prajñāpāramitā brille, causant la série des Vainqueurs, sous un aspect pareil a celui de la Nature primordiale; elle est l'origine de l'existence des Trois Mondes »

Là non plus, il n'y avait pas sujet à scandale pour des çivaites, du moment que la Prajñāpāramitā représentait la Mūlaprakṛti. Ce sont seulement son nom et ceux du Buddha et de Māra, ainsi que la mention de la suite des Jina, qui donnent sa teinte spécifiquement bouddhique à une conception fondamentalement conforme à celle du çivaisme

Sous Rājendravarman encore, en 961 AD, la grande stèle de Pre Rūp fait allusion à la doctrine de la *vijñaptimātratā* des Yogācāra et à celle de la *śūnyatā* (st CCLXXV, IC, I, p. 102) en disant à propos de Yaśovarman :

yācñā yaśovarmmanṛpasya yogā-
cāroktavijñaptir ivārthaśūnyā /
dharmmyā svadharmmoddharaṇoddhatena
yenārthavattām gamitā trayīva //

« La prière du roi Yaśovarman, comme la « notification » professée par les Yogācāra, est vide d'objet (de profit) Elle est conforme au Bon Ordre Par lui, élevé vers l'élévation de son propre devoir, elle est amenée à avoir un but, comme la Triade [des Veda] »

Loin d'être approuvées, les théories en question qu'admettent les Yogācāra (cf *Mahāyānasūtrālamkāra*, XVIII, 101 . « toutes les choses sont dépourvues de Soi; au sens suprême, elles sont vacuité, *sarvadharmā anātmānah paramārthena śūnyatā*) ne sont utilisées que dans une comparaison et comme vaines , le réalisme du Veda (qui, pour le Śaivasiddhānta, donne la *bhukti*) leur est opposé Plus loin, c'est la théorie védântique de l'*ātman* qui est professée (st CCXXXVII, CCXXXVIII, cf K Bhattacharya, *Note sur le Vedānta dans l'inscription de Pre-Rūp*, JA, 1971, p. 100-101) Cette théorie de *l'ātmaikatva* est compatible avec l'idée que notre représentation du monde extérieur n'est que notation psychique *(vijñapti)* ou pensée *(citta)* et nous verrons que la doctrine du *cinmātra* existe dans le çivaisme aussi bien que chez les bouddhistes *vijñaptivādin*. Aussi est-ce la vacuité plutôt que la notation du sensible que l'inscription place au-dessous de la prière d'efficacité.

Peu après, à l'époque de Jayavarman V (968-1001), le 26 novembre 982, l'inscription de Phnom Bantāy Nān (IC, II, p 202) commence ainsi :

namo stu paramārthāya vyomatulyāya yo dadhau /
dharmmasāmbhoginirmmāṇakāyān trailokyamuktaye //

« Adoration à l'Objet suprême, équivalent au Vide, qui a produit pour la libération du Triple monde les corps Dharma, Sāmbhogin et Nirmāṇa »

Elle invoque ensuite Lokeśvara « qui a placé sur sa tête le Jina Amitābha », la Prajñāpāramitā « en qui, se rapprochant, les Omniscients ont atteint l'omniscience » *(yasyām sametya sarvvajñās sarvvajñatvam upeyusah)* Elle loue ensuite un *yogin* Tribhuvanavajra, instruit dans le Vinaya (IV) « dont le grand-père maternel a donné une *dāsī* du nom de Tīrthī chez le Jagadīsvara, étant désireux du souverain bien » *(yasya mātāmaho. tīrthīnāmnīṃ dāsīm śreyorthī jagadīśvare)*. Ce grand-père maternel, serviteur d'Indravarman (sans doute à la fin du règne de celui-ci, 877-889) a dû donner au temple de Śiva non pas une « esclave » mais une [*deva*]*dāsī*. Le beau-frère de Tribhuvanavajra (nom de bouddhiste du Vajrayāna), appelé Somavajra, a donné, lui, un Lokeśvara (VI) Vient enfin, consécutivement à l'établissement du Jagadīsvara de la lignée du donateur *(tena pūrvvapratiṣṭhāpya gotrasya jagadīśvaram)*, celui de la mère des chefs des *muni* (*munīndrajananī*, VII). Il n'y a donc aucune incompatibilité entre le culte familial de Śiva et celui d'Avalokiteśvara, tous deux Seigneurs du monde

Sous Jayavarman V encore, en 989 AD, nous avons l'inscription de Thmar Puok (K 225, IC, III, p. 66) qui invoque le Buddha, la Prajñāpāramitā, Lokeśvara, Ārya Maitreya et Vajrin et qui évoque Amitābha et Vairocana. Elle est strictement bouddhique. Il en est de même, sous le même roi, de celle du Prāsāt Kok (K 339, IC, V, p 164). C'est encore dans la seconde partie du xe siècle, et toujours sous Jayavarman V (st. LI), que la stèle de Vat Sithor (K 111) manifeste en cent stances le même culte bouddhique mahâyânique mais, cette fois, comme au Prāsāt Ben Vīen et plus encore, en utilisant une terminologie çivaite Senart avait pensé que l'auteur de l'inscription avait ainsi voulu ménager le çivaisme et s'était préoccupé de troubler le moins possible les habitudes reçues pour noyer les divergences de fonds dans les analogies de surface (cité par Cœdès, IC, VI, p 196) S il en avait été ainsi, il faudrait admettre que le mélange des idées religieuses et l'apparent syncrétisme qui en résulterait répondraient à un opportunisme propre au Cambodge du temps de Jayavarman V. Mais nous savons au contraire que, dans l'Inde même, la parenté du bouddhisme mahāyānique avec le brahmanisme et spécialement le çivaïsme, est foncière et que, si les philosophes et les liturgistes ont pu se combattre souvent âprement, ils se sont bien d'autres fois accordés sur le fonds ou, en tout cas, imités La pratique yogique, antérieure au bouddhisme, a été suivie puis rejetée par le Buddha mais reprise par le Mahāyāna, ensuite les rituels des Tantra et l'hymnologie dévote de ce Mahāyāna sont conformes à ceux du çivaisme et du vishnouisme dans leur ensemble.

Quoi qu'il en soit, la stèle de Vat Sithor professe un bouddhisme plus fondé sur une authentique culture ancienne et panindienne que sur une politique locale de circonstance

Elle rend hommage d'abord aux trois corps *dharma-*, *sambhoga-* et *nirmāṇakāya* Le premier qualificatif qu'elle donne au *dharmakāya* est d'être *vyāpin*, « pénétrant partout », ce qui déjà dans la *Śvetāśvataro-paniṣad* (3 11) se rapportait à Śiva explicitement. Le *sambhogakāya* *(sambhogatanu)* est « réalisable par les *maharṣi* pour la *siddhi* » *(sādhyam siddhyai maharṣibhiḥ)*. Plus loin (st VII) les bodhisattva qui

triomphent ont l'aspect de Brahman, etc. (*vrahmādirūpinah*) et là, nous trouvons l'écho d'une conception déjà attestée dans le *Dīghanikāya*. En effet, le *Janavasabhasutta* y fait paraître Brahma Sanamkumāra qui, tout en nous rappelant le Skanda Sanatkumāra, fils de Brahman de la *Chāndogya-*, préfigure quand il descend présider l'assemblée des dieux Tāvatiṃsa avec leur chef Sakka (Indra), à la fois Avalokiteśvara et Mañjuśrīkumārabhūta (cf. Marcelle Lalou, *Icon des étoffes peintes*, 1930, p 4, 66-70, J. Filliozat, *Laghuprabandhāh*, p 138 et *Un texte de la religion Kaumāra*, p. xxxiv) Dans la forme que prend selon le texte pāli Brahma Sanaṃkumāra, il préfigure aussi un *nirmāṇakāya* (*oḷārikam attabhāvam abhinimminitvā pātubhavati*, « il apparaît après avoir créé par phantasme un immense être propre de lui-même »).

A la stance VIII de Vat Sithor sont loués ceux qui ont vu que le monde n'est rien que pensée, tel un songe *cittamātram jagad dṛṣṭvā svapnavat* Nous retrouvons donc là la doctrine de la *vijñaptimātratā*, sous un nom équivalent à celui *cinmātra*, qui a cours dans les Upanisad çivaites généralement considérées comme tardives mais se trouve aussi dans les *śataka* de Bhartrhari et ailleurs (J. Filliozat, *A propos de la religion de Bhartrhari*, Silver Jubilee Vol , Kyoto, 1954, p. 119), et qui équivaut à la conception faisant du monde un phantasme de la Māyā

Plus loin, un long éloge du savant bouddhiste Kīrtipaṇḍita nous le montre comme un « Soleil dans la représentation de l'Absence de soi, du Rien que pensée, etc. (*nairātmyacittamātrādidarśanārkkah*, st. XXVII). Il a spécialement fait flamber de nouveau le traité qui commence par le *Madhyavibhāga*, lampe du Chemin de la Bonne Loi (st XXVIII), Senart, Cœdès et d'autres ont signalé qu'il s'agissait là du *Madhyānta-vibhāga*, dont nous avons aujourd'hui l'édition avec celle de son *bhāṣya* par Gadjin M. Nagao (Tokyo, 1964) Il est « fils du Lion des Śākya » (*śākyasimhātmaja*, st XXX) et non seulement il rétablit la doctrine bouddhique mais encore il restaure des images bouddhiques et fait de nouvelles fondations et, pour cela, il a l'ordre du roi (st LI). Il n'en est pas moins chargé de cérémonies brahmaniques (st XXXVI, dont Cœdès signale les prescriptions chez Aśvalāyana et Gobhila). Il règle le rituel de l'aurore, etc., prescrit par le Muni, pour ceux qui observent les refrènements, qui doit être accompli tout entier par la Communauté, spécialement par l'adorateur (*pratyūsādisu yat karmma yamināṃ muninoditam / kāryyam samghena tat sarvvam yājakena viśeṣatah //* st. LXVII). Mais le rituel en question n'est pas réellement ce qui a pu être prescrit par le Śākyamuni, pourtant certainement en vue ici C'est un rituel tantrique utilisant, comme son pendant çivaite, les formules dites *hṛd*, les *mudrā*, les *mantra*, les *vidyā* et les *homakarman*, le *vajra* et la clochette (st. LXIX). La *pūjā* pour le Bienheureux est prescrite (XCI) et la *dakṣinā* pour le *yājaka* et les autres officiants n'est pas oubliée (non plus que pour le *purohita*, LXIX) Le bien qui en résultera est le *puṇya*, spécialement le *Brahmapuṇya* « par lequel on peut parvenir à l'omniscience » (*yena sarvajñatām vrajet*, LXI) rappelant naturellement le *Brahmaloka* qui est *punya*, « heureux » (*Chānd. up* VIII, 12, 6) et les « mondes heureux des heureux » (*púnyānām púnyā lokāh* de *Atharvaveda* XV, 13, 1 à 4)

Il n'y avait rien là qui put choquer d'autres çivaïtes que certains intégristes peut-être responsables des destructions ou abandons qu'a réparés Kīrtipandita

A la même époque, 970 AD (Inscr de Cikren, K 417, IC, II, p 49) l'invocation liminaire est à Lokeśvara, nommé plus loin Lokeśa (IV), Lokanātha (VI) et Avalokita (VIII), mais elle évoque aussi les noms d'Umā, Gaurī et Śambhu L'événement daté est un don d'ornements à Lokeśa et il est qualifié de *puṇya* qui, ici, désigne le bien que constitue la bonne œuvre et cette bonne œuvre même. C'est aussi le cas, comme l'a alors bien vu Cœdès, dans la stèle çivaïte de Ta neṅ (K 212, IC, III, p. 31, 18 et 21, 1027 AD). Également, dans l'inscription de Basak (Romduol, K 70, IC, II, p. 59, milieu du xe s) à Maheśvara où Rājendravarman dit (st XIII) :

vakakākeśapurusapradhānās tebhya eva me /
idam punyam parindāmi svapunyam punyabhāginah //

« Les principaux hommes de Bakakākeśa participants a la bonne œuvre, c'est à eux que j'offre cette mienne bonne œuvre, leur bonne œuvre propre. »

Les participants à la restauration de Yaśodharapura et à l'installation de cinq dieux (peut-être les cinq Brahman, formes de Śiva ?) c'est-à-dire à la bonne œuvre due à l'initiative du roi, se voient, par cette déclaration du roi, offrir officiellement l'œuvre du roi qui est aussi la leur. En apparence, il pourrait s'agir d'un transfert de mérite mais rien n'indique que le roi cesse de considérer cette œuvre méritoire comme la sienne, lorsqu'il reconnaît qu'elle est celle des exécutants. A leurs divers titres le roi et les participants bénéficient ensemble de l'œuvre pie qui leur vaut mérite, mais n'est pas elle-même le mérite issu de leur part à la réaliser — (La forme *parindāmi* est barbare mais il faut lire *parindāmi* usité en skr. bouddhique hybride; références à *Saddharmapuṇḍarīka* et *Lalitavistara* dans Edgerton, auxquelles on peut ajouter *Samādhirāja*- XVIII, 56).

Nous pouvons mieux comprendre par une autre inscription (Phnom Bayan, IC, I, p. 256), comment du point de vue de la culture indienne un fondateur de bonne œuvre intervient dans sa réalisation sans en être l'exécutant. Cette inscription K 853, sous Yaśovarman dont elle rappelle la date d'avènement (889 AD) déclare que le roi a honoré le chef des *yati* çivaïtes d'un trône à cinq éléments (*panklimat*, st VIII) ce qui doit s'entendre d'un trône *(āsana)* analogue au *Śivāsana* formé de cinq sections (cf. H Brunner, *Somaśambhu*-, I, p 154 n 1, aussi III, p. 472, n. 24). Elle dit ensuite (st. IX) de lui :

śaivajyotisaśavdārthavādiśāstrārthavedinā /
yenātmāntarṇnigūḍho pi yogena dadarśe śive //

« Par lui, exposant du śaiva [siddhānta], de l'astronomie, du sens des mots et connaisseur du sens des traités, grâce au *yoga*, l'*ātman*, quoique caché, s'est vu en Śiva » (cf. aussi st. XVII où il est dit « qui a connu l'unicité avec la nature de Śiva », *śivatvaikatvaveditah*).

Il est dit ensuite que, déjà chef sous Indravarman d'un Indrāśrama, il avait fait paraître de l'eau dans cet *āśrama*, où elle faisait défaut Il avait donc participé aux travaux d'hydraulique de ce roi étudiés en dernier lieu par B Ph Groslier (BEFEO, 1979, p 167 et suiv.). Pendant qu'on creusait un étang *(taṭāka)* on avait déterré un *gurumaṇḍala* en or et il avait obtenu du roi qu'on en fasse une image de Śambhu. La stance XIV s'exprime ainsi :

śāmbhavī pratimā yeyam sauvarṇṇīśivikāsthitā
nīyate dyāpi yas tasyāḥ nimittam abhavat kila //

« Cette image en or de Śambhu qu'on porte encore aujourd'hui sur un pavois, c'est lui qui en fut le *nimitta* »

Nimitta est en logique indienne la cause efficiente et même instrumentale mais le mot désigne aussi un signe occasionnel. Dans le rituel *naimittikakarman* désigne le rite occasionnel. Les deux sens se concilient dans celui de « cause déterminante » et c'est ainsi qu'il faut l'entendre dans notre inscription car, de toute évidence le supérieur des *yati* n'a ni déterré lui-même l'or ni fondu l'image. Il n'a opéré que comme cause occasionnelle déterminante de la conception et de l'exécution. Il a fait participer le roi, les ouvriers, à l'acte pieux de la création d'une image de Śiva et à ses autres créations en demandant les ordres du roi, mais son propre rôle dans la causalité est bien défini et — ce qui importe — explicitement déclaré.

Vers 925 la stèle de Ban T'at T'ong (K 697, IC, VII, p. 94) rend hommage d'abord à Śambhu en tant que générateur de Visnu et Brahman, donc en fin de compte adorant la Trimūrti de Śiva. Elle loue un dévot en ces termes, stance X

nrtagītapadakālam lingam bhaktyā dine dine /
śrīnīlakantha iti khyātah seve vai prahutivit //

« A l'endroit et au moment des danses et chants, avec dévotion, chaque jour, vraiment expert dans les oblations, le nommé Śrīnīlakaṇṭha rend un culte au *linga* »

D'après Cœdès, le texte khmer mentionne (16) le Kamraten añ Śrīnīlakantha (c'est-à-dire Monseigneur Ś) comme ayant laissé vacantes des terres maintenant objet d'affectation à un nommé Myan et plus loin (18-19) Kamrateṅ jagat Nīlakantha Kamraten jagat Śivalinga signifierait (entre deux lacunes) « Je (fondai) K J. Nīlakaṇṭha, K. J. Śivalinga », et śrīnīlakantha serait le nom du *linga* Mais dans la stance sanskrite *khyātas* au nominatif ne peut qualifier *lingam* à l'accusatif. Le texte khmer est lacunaire. En tout cas Kamraten jagat Nīlakaṇṭha ou Śivalinga signifie le « Seigneur du Monde Nīlakantha » ou le « Seigneur du monde, le Śivaliṅga »

Du XIe siècle nous avons des inscriptions de contenu significatif en ce qui concerne tant le bouddhisme que le çivaisme

La stèle martelée du Prāsāt Beṅ (K 230), de 1026 AD sous Sūryavarman I, consacre une fondation d'un Madhurapandita (IC, VI,

p. 241) faite en 1012 à Trailokyanātha comme fondation royale (*rājadharmaka*, st. XV) Ce pandit opérait en vue de la *bodhi* (st. XVI) L'invocation mutilée est en tout cas au Nirmāṇakāya, à Trailokyanātha (Lokeśvara d'après le texte khmer correspondant, 16), Vajrapāni et un quatrième dont le nom est effacé.

Dans la même période la stèle de Ban Khamoy (K 370, IC, VII, p. 58) est bouddhique. Elle est malheureusement lacunaire mais elle fait connaître en khmer la fondation par quatre *ācārya* de quatre Kamrateṅ Jagat śrī Dhātu, ce qui doit s'entendre sans doute de « Seigneurs du monde des Fortunés [Quatre] éléments », les Dhātu, dans le sens d'« éléments », étant en effet quatre dans le bouddhisme. A la ligne 15, mutilée, on lit *īśvaranirmma* qui pourrait nous conduire à l'idée d'un corps de phantasme du Seigneur (?).

En 1050 AD nous avons au Prāsāt Saṅkhah (K 218, IC, III, p. 46) une invocation liminaire à Śiva confirmant une fois de plus la conviction obtenue par le Yoga de l'identité de l'*ātman* avec Śiva, selon la comparaison classique de l'identité d'essence de l'eau différenciée dans des jarres avec celle de l'océan :

namaś śivāyātmavidān dadhānam
yogaṃ mano yatra vibharty abhedam /
ghatāmvudhinyastam udanvadamvu-
rāśāv ivānekarasaprabhinnam //

« Adoration a Śiva en qui l'esprit des connaisseurs du Soi-même, quand il s'est fixé au yoga, soutient qu'il n'y a plus de distinction, comme est [indistinct] dans l'ocean ce qui, déposé comme eau dans des jarres, avait eté differencie par plusieurs saveurs » (trad Cœdès légèrement modifiée).

L'inscription du Phnoṃ Sandak (K 191, IC, VI, p. 300) de 1110 AD, bien que connue parmi les premières, a été laissée de côté par Bergaigne et Barth et a dérouté en 1954 Cœdès qui la jugeait alors « dépassant en niaiserie tout ce que les poètes de la cour d'Angkor ont produit de pire » Elle était en effet incompréhensible tant qu'on ne connaissait pas la doctrine des Āgama et du Śaivasiddhānta.

Les deux premières stances sont les suivantes, d'après l'édition excellemment donnée par Cœdès bien qu'il n'ait pu en entendre complètement le sens

I namas śivāyāstu ya eka eva
jñānakriyārūpatayā dvibhedah /
bhūyo py anugrāhitayānuvṛnde
vāmādibhedād vahudhā vikīrnah //
II yasyāḥ prasāde jagatāṃ vimuktir
vāllabhyatah patyur anādivandhāt /
bhāvānyatāyām api vandhavrddhir
vidyaiva sā vo vatu viśvarūpā //

« I Adoration soit à Śiva ! Oui, l'Unique, divisé en deux par le fait d'apparaître dans la Connaissance et dans l'Activité et de plus, par sa sollicitude à l'égard de la foule des âmes *(aṇu)*, dispersé multiplement selon la division qui commence par Vāma. »

« II. Elle, dans la grâce de qui, pour les êtres vivants, est la délivrance du lien sans commencement du fait de la tendresss de son Maître , qu'elle, la Science, bien qu'il y ait dans la diversité des existences accroissement des liens, soit pour vous sous toutes les formes ! »

Ces invocations sont à Śiva et à Vidyā, c'est-à-dire aux deux réalités suprêmes · le Śivatattva et le Vidyātattva. Unique, Śiva apparaît sous deux jours différents parce que sa réalité propre consiste à la fois en Connaissance et en Activité. Il se multiplie par sollicitude envers les âmes, appelées ici *anu*, comme les atomes, les particules insécables qui forment la matière physique, parce qu'elles sont les individus qui forment la matière spirituelle. Ces âmes sont aussi le soi-même, l'*ātman*, présent en chacun mais d'essence unique avec Śiva comme on l'a vu dans l'inscription précédente. Śiva se multiplie pour leur bien non directement auprès de chacune mais à un niveau supérieur en les cinq qui sont ici dits commencer par Vāma et qui sont Vāmadeva, Sadyojāta, Aghora, Tatpurusa et Īśāna (dans les listes les plus fréquentes Vāmadeva et Sadyojāta sont intervertis). Les liens qui lient les âmes n'ont pas de commencement en elles Ils sont inhérents à leur individualité même, ils sont la « souillure individuelle », *āṇavamala*, ou « congénitale », *sahajamala*, mais ils s'augmentent, au cours des existences successives, par la Māyā, l'Illusion mondaine, et par les effets pernicieux des actes, le *karmamala* La délivrance en vient de la Science, Vidyā, qui tient à Śiva comme à son époux, étant une modalité de son être. Le *Matangapārameśvara* (éd. N. R. Bhatt, 1977, p. 101) exprime en quelques mots, où se retrouvent plusieurs des plus significatifs de notre inscription, ce qu'est pour les âmes liées le don charitable du « Maître » ou « Époux »

dānam nāma svasattaiva yā sā jñānakriyātmikā //
sā śaktis tasya saṃsparśād vyaktībhūtā sunirmalā /
patyur dānam tad evoktam na svayaṃ vyajyate paśoh //
(4 58-59)

« C'est sa propre existence qu'on appelle don, elle qui consiste en Connaissance et Activité, l'Énergie devenue manifeste, toute pure par son contact, c'est ce qu'on appelle le don du Maître. Il n'est pas par lui-même visible à l'âme liée »

En 1191, donc déjà sous Jayavarman VII mais un peu avant l'époque de l'arrivée au Kambuja des bouddhistes du Bihār chassés par les Turcs, la stèle du Praḥ Khan d'Angkor, comme celles de Ta Prohm qui l'avait précédée (1186) et des Prāsāt Crun d'Angkor Thom avec lesquelles elle a un début commun, invoque le Buddha en ses trois corps (I) le chemin de l'Éveil sans rien au-dessus *(anuttarabodhimārga)* c'est-à-dire la Loi, glaive qui hache le fourré des six ennemis intérieurs (*antarvasatṣadariṣaṇḍavikhaṇḍakhadga*, II), la Communauté (III), Lokeśvara (IV) et la Mère des Jina (*jinānāñ jananīṃ*, V). Dans la partie du texte qui est propre à la stèle du Prah Khan, Cœdès a justement souligné la présence de données çivaites et vishnouites (BEFEO, XLV, p. 257). Il les avait soulignées mieux encore dès 1906 (BEFEO, VI, p. 71 n.) en rappelant les affinités dûment établies par A. Foucher entre

Avalokiteśvara et Śiva. Nous en avons déjà relevé plus haut dans la même inscription et dans celles des Prāsāt Crun et on pourrait en souligner bien davantage. De son côté, la stèle de Ta Prohm, st. XXV, attribue à Jayavarman VII la même conception de l'*ātman* que nous avons reconnue dans les inscriptions çivaites

anekadhānekajagatsu bhinno
py ātmaikatā tu sphuṭam asya satyā /
sukhāni duhkhāni yad ātmabhājām
ātmany adhāt suhṛdaye yadīye //

« Bien qu'il soit divisé multiplement dans les êtres animes multiples, l'unicité du soi est pourtant certainement vraie pour lui, puisqu'il a place les heurs et malheurs de ceux qui possèdent un soi en lui-même dont le cœur est bon »

Telle est donc, selon l'ontologie védântique et çivaite, la raison philosophique de la charité du roi, charité qui est, elle aussi, à la fois çivaite et bouddhiste, car la compassion, *karuṇā*, est caractéristique de Śiva tout autant que des *bodhisattva* et fait, avec la *maitrī* qu'évoquent les stèles de Ta Prohm et de Prah Khan (XII) à propos de la mère du roi, partie des dispositions généreuses que le bouddhisme le plus ancien appelle les *brahmavihāra* (cf. J Filliozat, *L'inscription dite de Vo-canh*, BEFEO, 1969).

Dans ces inscriptions Jayavarman VII fait proclamer ses fondations ou rappelle des fondations de ses prédécesseurs et les renouvelle. Les plus remarquables sont à Ta Prohm l'image de sa mère Jayarājacūḍāmani et en elle celle de la mère des Jina (XXXVI et CXLI), à Praḥ Khan un Lokeśa désigné comme son seigneur propre, Jayavarmeśvara (XXXIV) et image de son père En même temps, il établit à Prah Khan Tribhuvanavarmeśvara, Yaśovarmeśvara, qui sont des seigneurs de ses prédécesseurs (XXXVI-XXXVIII), Bhadreśvara, Cāmpeśvara, Pṛthuśaileśvara (CLX) et les images bouddhiques des Jayabuddha-mahānātha des vingt-cinq pays et des Sugata Śrī Vīraśakti et Vimāya.

Les stances de Ta Prohm relatives aux installations d'images de la mère des Jina (ou du Jina), de sa propre mère et de son guru Jayamaṅgalārthadeva sont significatives de son bouddhisme particulier (lectures de Cœdès, dans Ph. Stern, *Les monuments khmers du style du Bayon*, Paris, 1965, p 198, pour les deux premières).

prātiṣṭhipac chrījayarājacūḍā-
maniṃ maṇidyotitapuṇyadehām /
tasyāñ jananyā jinamātṛmūrttiṃ
mūrttim samūrttidyuśaśāṅkarūpaih // (XXXVI)

so tiṣṭhipat śrījayamangalār[tha]-
devam tathā śrījayakīrttidevam /
mūrttī guror dakṣiṇavāma[to syā]s
ṣaṣṭiṃ śate dvau parivāradevān // (XXXVII)

kurvan imāni sukṛtāny atimātramātṛ-
bhaktyā vyadhāt praṇidhim evam asau kṣitīndraḥ /

ebhiś śubhair mama kṛtair bhavinām bhavāvdher
uttāraṇāya bhajatām jananī jinatvam // (CXLI)

« Il a installé Śrī Jayarājacūḍāmaṇi, ' Joyau de crête du roi a la Victoire ', au corps bienheureux resplendissant de joyaux, en elle, image de sa mere, l'image de la Mère des Jina (ou du Jina) selon forme (1), lune (1), ciel (0) et aspects (8) » = 1108 śaka.

« Il a installé Śrī Jayamaṅgalārthadeva ainsi que Śrī Jayakīrtideva, deux images du *guru* ; à droite et à gauche de celle-ci (*sic* au singulier) deux cent-soixante dieux d'escorte. »

« Accomplissant ces bonnes œuvres, par une piete passant toute mesure pour sa mere, ce roi a fait vœu ainsi ' grâce aux miennes bonnes choses accomplies pour la traversée des existants hors de l'océan des existences, que Mère participe a l'état de Jina ' »

Participer directement à l'état de Jina serait considéré comme impossible dans l'esprit du Theravāda. En effet, dans cette doctrine une femme ne peut pas sans avoir passé par une existence masculine et y avoir atteint l'*arahatta*, accéder au *nibbāna* De toute façon, elle ne peut devenir Jina, c'est-à-dire Buddha. Ici, comme ce serait le cas dans la doctrine çivaite, le roi croit que sa mère peut, sinon devenir elle-même un Jina, du moins participer à l'état de Jina en servant à figurer en sa propre image celle de la mère des ou du Jina Cela se fait en vertu des bonnes œuvres du roi son fils agissant, à l'imitation des Jina et du bodhisattva Lokeśvara, en général pour le salut des êtres et en particulier pour faire de sa mère la cause occasionnelle déterminante et l'associée de l'acte spécial de piété qui consiste à installer une image de la Prajñāpāramitā C'est par une expression spécifiquement bouddhique que le texte signale le « vœu » du roi car *pranidhi* avec ce sens fait essentiellement partie du vocabulaire bouddhique. Mais l'association de l'image de la mère à celle de la déesse reste dans l'usage çivaite antérieur qui faisait installer les linga ou images de Śiva en tant que Seigneur de tel ou tel prince particulier. Il ne s'agit pas d'un transfert de mérite comme on serait tenté de le penser, car rien n'indique que le roi renonce en le transférant au mérite qu'il doit lui-même à ses actes de dévotion. Il fait simplement participer sa mère et tous les êtres à la causalité de ces actes et si l'image qui est à la fois celle de sa mère et celle de la Mère des ou du Jina est qualifiée de *manidyotita punyadeha*, c'est qu'il s'agit d'un corps paré bienheureux non pas directement d'un « corps de mérite ». Il est entendu que le bonheur vient toujours d'un mérite antérieur mais ici l'éloge qui a été fait préalablement de la reine (st. XI-XII) n'évoque aucun acte méritoire de sa part en faveur du bouddhisme. En tout cas, c'est bien elle qui est la cause occasionnelle principale de la fondation de Ta Prohm car la dernière stance (CXLV) émane du prince royal fils de Jayavarman VII et dit qu'il a exécuté ce qui était prescrit concernant la première reine *(rājakumāro granyāñ devyām akarot praśastam idam)*.

Concernant les « deux images du guru », apparemment sous les deux noms différents qui sont indiqués, le passage du duel au singulier peut indiquer s'il ne s'agit pas d'une erreur, qu'elles ne figurent qu'un seul *guru*; lequel doit bien être celui du roi nommé plus haut, représentant

sans doute Lokeśvara ou un Jina (voire à la fois les deux sugata Vīraśakti et Vimāya mentionnés déjà), tout comme l'image de la mère du roi représente la Mère du Jina. Les *parivāradeva*, « dieux d'escorte », formaient la foule entourant les personnages principaux dans les mandala bouddhiques comme aussi dans les rites çivaïtes. Dans ceux-ci, en effet, à défaut de statues ou auprès des images essentielles, Śiva et Śakti sont symbolisés par des pots remplis d'eau de senteur (le plus grand étant celui de Śiva) entourés d'un nombre variable de pots représentant leur *parivāra*. Dans l'*Ajitāgama*, par exemple, on prescrit l'ondoiement du liṅga avec l'eau du *kumbha* de Śiva et celui du socle avec l'eau du *śaktikumbha* (*Kriyāpāda*, XXVII, 311, XXIX, 138). Les ondoiements peuvent se faire avec 1008, 504, 216, 108, 48, 24, 16, 8 ou 4 pots selon la solennité (XXIX, 20-24), les pots des deux Śiva étant en sus de ces comptes. Les pots dans les cas de leur emploi en grand nombre, sont groupés par corps *(vyūha)* de vingt-cinq (XXIX, 73) disposés en rangées *(avaraṇa)* autour des principaux Mais l'entourage immédiat de ceux-ci consiste en huit formes réparties aux points cardinaux et inter-cardinaux ou en seize complétant les intervalles (voir les tableaux face aux pages 358, 366 et 369, 371, 374, 375 et 376, *Ajitāgama*, éd Bhatt, t. 1). C'est la figuration d'un lotus à huit ou à seize pétales rayonnant dans toutes les directions de l'espace qui est alors le centre du *maṇḍala* C'est lorsqu'on emploie 216 pots que le lotus est à seize pétales, mais, même quand il est à huit pour le grand rite à 1008 pots, le nombre seize a une fonction privilégiée. Avant le placement des pots on doit dessiner sur les emplacements prévus les lettres du syllabaire On écrira le *kūṭa*, le « culminant », c'est-à-dire la lettre *kṣa*, en l'associant à *ma*, au milieu du lotus. Puis, sur la première rangée enveloppante *(avaraṇa)* en commençant par l'Est, on inscrira les quatre semi-voyelles, aux points cardinaux avec *śa* à *ha* aux points inter-cardinaux, ensuite, sur la deuxième rangée, les seize sonores (XXIX, 62-63). Quand, après le placement des pots, on aura fait sur eux l'imposition des dieux en évoquant les images de ceux-ci selon les *dhyānāśloka* (sinon en présence des images elles-mêmes), on adorera, en exécutant sur leurs pots respectifs les *mudrā* appropriées, d'abord Śambhu et Gaurī (XXIX, 108-113) puis, les formes placées sur les seize sonores, à savoir les huit *mūrti* de Śiva et les huit Vidyeśa (XXIX, 114, ou Vidyeśvara sur lesquels H. Brunner, *Somaśambhu...*, vol. 1, p. 166)

Tout cela évoque un parallélisme avec la constitution des mandala bouddhiques et avec les dispositions prises sous Jayavarman VII non seulement à Ta Prohm, mais aussi dans ses autres fondations principales Certains termes, à première vue obscurs s'éclairent par la terminologie des *Āgama*, comme nous allons le voir. Cependant il s'agit bien de parallélisme car les dieux ou formes divines adorés de part et d'autre dans les conditions assez analogues sont tout différents dans les deux séries en dehors de la similitude de nature de Jagadīśvara et de Lokeśvara. La Mère des ou du Jina n'est pas assimilable réellement à la Śakti qui fait partie de l'essence suprême, n'engendre pas le Jina et incite Śiva à manifester le monde. Et même, quand Jagadīśvara et Lokeśvara sont l'un et l'autre seigneurs du monde, Jagadīśvara est la

forme cosmique de Śiva transcendant tandis que Lokeśvara, c'est-à-dire Avalokiteśvara, n'est pas une forme cosmique d'Amitābha supracosmique; il est distinct et régi par lui. Quant à la Prajñāpāramitā elle n'est pas communément connue comme la mère du Buddha; elle est surtout la personnification de l'enseignement des livres qui portent son nom. C'est sur un exemplaire de l'*Aṣṭasahasrikā-* que le copiste Karuṇāvajra, « Foudre de Compassion », se vante d'avoir sauvé de mains impies en 259 (de l'ère népâlaise, 1138 AD), appelle cet exemplaire même *sarvajñamātā parā*, « mère sans pareille de l'Omniscient » (A. Foucher, *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*, Paris, 1900, p. 19). C'est donc en tant qu'inspiratrice spirituelle du Buddha parce qu'elle est la « Transcendance de l'Intelligence» qu'elle est dite mère de l'Omniscient ou mère du Jina. Or le même Karuṇāvajra qui la faisait mère de l'Omniscient, en rappelant le bien qu'il avait en l'occurrence réalisé *(prāptam atra kuśalam)*, souhaitait que tous les humains, sa mère et son père en tête, aillent au séjour du Tathāgata *(tathāgatapadam. . mātāpitṛpramukhasarvajanāḥ prayāntu)*. L'expression de Tathāgatapada rappelle celle de Śivapada et autres analogues mais surtout le vœu formulé en 1138 établit la présence au Nord-Est de l'Inde des idées que, dès avant la venue des maîtres bouddhiques émigrant au Kambuja dans les premières années du XIIIe siècle, Jayavarman VII a manifesté à Ta Prohm et au Prah Khan en 1186 et 1191, même si les inscriptions qui précisent ces dates sont postérieures à lui (cf B Ph Groslier, *Inscr du Bayon*, p. 120). — La notion de mère des Jina *(jinānām)* qui est exprimée à Ta Prohm, au Prah Khan et aux Prāsāt Cruṅ, comme nous l'avons rappelé, est peut-être une extension de celle de mère du Sarvajña, à moins qu'il ne faille déjà entendre « des Sarvajña » que sont aussi les cinq Jina.

Quoi qu'il en soit, au Prah Khan, il y a mélange de divinités brahmaniques, comme nous l'avons rappelé plus haut, et boudhiques, telles que les « grands protecteurs, Buddha de Victoire », Jayabuddhamahānāthāh qualifiés de *pañcaviṃśatideśakāh* (st. CLIX) ou selon Cœdès « des vingt-cinq pays », quoique les stances CXV à CXXII fassent état de l'installation d'un Jayabuddhamahānātha en vingt-trois lieux seulement (BEFEO, XLI, p 298 n. 4) On serait tenté de traduire « qui ont enseigné la *Pañcaviṃśati* [*sahasrikā*]*prajñāpāramitā* » mais le nom est au pluriel st. CLIX, tandis que la stance CXXII fait état d'un seul installé en image vingt-trois fois.

Ce qui est plus important c'est qu'au Prah Khan les *parivāra* des dieux principaux sont en nombre variés. Autour d'Avalokita, qui est au centre, il y a 283 dieux (st XXXV), aux points cardinaux et dans les dépendances du temple 147 autres portant un premier total à 430 (XL), enfin plus loin on en compte encore 85 et on arrive ainsi à 515 (XLIII). Le dernier dieu de cet ensemble est nommé, dans cette stance . *ekaśca viśvakarmmākhya āyasthānagṛhe suraḥ*, « et un seul dieu appelé Viśvakarman dans la maison siège des *āya* ». Le terme technique *āya* « profit » s'oppose à *vyaya* « perte » et tous deux désignent des formules de divination relatives à la fortune de celui qui fait construire une maison et se fonde sur les proportions adoptées (cf. *Ajitāgama*, XXVIII,

64, *Mayamata* IX, 19, J. Liyanaratne, *Le Purāna Mayamata, manuel astrologique singhalais de construction*, Paris, EFEO, 1976, p 102-107). Viśvakarman étant l'architecte divin par excellence, il n'est pas surprenant qu'il ait été installé dans une maison de calcul des *āya*, ou formules avantageuses dans les constructions

A Ta Prohm et au Prah Khan tous ces dieux de *parivāra*, brahmaniques ou bouddhiques, ont été représentés par des statues ou, au Praḥ Khan, peut-être en partie par les Buddha assis sculptés en bas-relief. Mais au Bayon la structure même du sanctuaire central au troisieme étage matérialise le *maṇḍala* du lotus à seize pétales sous la forme d'un *avaraṇa* de seize chapelles l'entourant De même à Java, au Borobudur, le premier *avaraṇa* entourant le *stūpa* central comporte seize Buddha sous clochetons ajourés (cf. photo 1 dans J. Dumarçay, *Histoire architecturale du Borobudur*, Paris, EFEO, 1977).

Pour le Bayon dans J Dumarçay, *Le Bayon*, *Histoire architecturale du temple*, Paris, EFEO, 1973, la deuxième partie par B. Ph. Groslier, *Inscriptions du Bayon* (p. 81-332, pl. LIV-LXXII) étudie précisément la situation des divinités et leurs fonctions dans la structure architecturale. La planche LXI qui figure les emplacements des sanctuaires et des divinités au troisième étage qui comprend le massif central pourrait être superposée pour ce motif central à celle de l'*Ajitāgama* face p. 369 intitulée *ṣodaśadviśatasnapana.* La planche LXII qui montre la répartition générale des divinités sur les trois niveaux fait apparaître l'ensemble des *avarana* qui entourent le centre, siège du Buddha, et fait embrasser la structure de tout le maṇḍala.

Paul Mus en 1936 (C. R Ac. Inscr. p. 57) avait pensé que les tours à visages correspondraient chacune au centre religieux d'une province de l'empire khmer et que les images du Jayabuddhamahānātha installées en divers lieux étaient la projection en ces lieux d'un Jayabuddhamahānātha central du Bayon. B. Ph. Groslier a étudié en grand détail le monument et les inscriptions pour éprouver cette hypothèse. Il a repris p 130 et suivantes les données que nous avons sur les Jayabuddhamahānātha des provinces. Sa recherche semble bien justifier l'interprétation de Cœdès qui traduisait *pañcaviṃśatideśakāh* par « des 25 pays » et sa propre opinion (p. 125) que le Bayon est « très probablement une maquette du pays » et aussi un microcosme

Il y a présence ancienne de seize chapelles au premier étage et, autour du sanctuaire central, au troisième étage, un entourage de 16 autres, qui sont celles numérotées par B Ph Groslier (pl. LVIII, LXI et LXII) 2, 11, 3, 3 *bis*, 4, 4 *bis*, 5, 5 *bis*, 6, 6 *bis*, 7, 7 *bis*, 8, 8 *bis*, 9 et 10.

Ce sont ces dernières qui entourent le sanctuaire central comme les seize pétales du lotus de l'*Ajitāgama* et comme la première rangée des Buddha du Borobudur et il s'agit bien, dans le mandala du Bayon comme dans les deux autres, d'une figuration du centre cosmique de seize directions de l'espace. Il est donc parfaitement légitime de penser avec P. Mus et B Ph Groslier à la mise en rapport direct de la figuration de ce centre cosmique au Bayon avec le territoire même du royaume khmer.

Lorsque les temples-montagnes tels que le Bakheṅ ont été élevés comme figurant explicitement le mont Central, c'est-à-dire le Meru et l'ont été selon les conceptions cosmographiques de l'Inde et notamment des *śaivāgama*, ils ont bien été, et par force, intégrés à la géographie du Cambodge. Leur tour centrale s'est dressée vers le Zénith de la latitude tropicale du lieu et non vers le Pôle Nord comme aurait fait l'authentique Meru. Le Bayon a pu utiliser le schéma de disposition que la réalité de l'espace impose partout et le faire en sachant qu'on avait pratiqué de même en Inde et à Java, mais il était naturel que le monument figurant le centre du cosmos répondît à la fois à la norme cosmique et à la géographie du pays. Enfin, si l'opinion de Mus qui donnait à Śiva au Cambodge un caractère chtonien quand il était adoré localement est, comme nous l'avons vu, sans fondement puisqu'il est de droit, dans la tradition indienne même, le roi particulier de tous les lieux comme de tout l'Univers, rien n'empêche que les divinités bouddhiques que nous ne voyons apparaître que dans les inscriptions du Cambodge représentent, bouddhisés, des dieux du sol ou des *nāk-ta* locaux, ainsi que l'admet B.-Ph. Groslier. De toute façon, les divinités brahmaniques ne sont pas absentes même au Bayon et le rituel au Praḥ Khan était assuré par des brâhmanes (BEFEO, XLI, st. CLVI-CLVII).

Nous ne nous arrêterons pas ici aux stèles des hôpitaux qui nous écarteraient de notre recherche présente sur le çivaisme du Cambodge, mais nous avons quelques mots à dire sur les actes de vandalisme (Cœdès, États hindouisés, p. 384) qui ont fait transformer grossièrement les représentations de Buddha dans les monuments de Jayavarman VII par des figurations de liṅga ou de yogin. Ces actes sont manifestement dus à des çivaites intolérants et iconoclastes mais qui ne paraissent pas avoir agi sans discrimination.

En examinant personnellement les reliefs atteints par le marteau et le ciseau des iconoclastes, il m'est apparu qu'ils s'étaient attaqués généralement aux figures assises. Au Bayon des troncs de Buddha assis sont transformés en liṅga par suppression des bras, voire de la tête, et les cuisses écartées sont retaillées en tables représentant la *yoni* sous le liṅga. Au Prah Khan presque tous les Buddha assis sculptés en bas-relief ont été pourvus d'une barbe en pointe, leurs avant-bras ont été grattés et remplacés par d'autres faisant le geste de salutation. Ceux qui par exception ont été épargnés ont leurs mains abaissées, superposées la paume en haut et tenant une boule, qui pourrait être le fruit d'*āmalaka*, le myrobalan emblique, ou un joyau Mais en même temps on peut remarquer que les images de Lokeśvara debout n'ont pas été attaquées Le cas est particulièrement frappant au Neak Pan où on voit dans le même groupe sculptural Lokeśvara intact et le Buddha assis martelé. On peut donc se demander si les çivaites qui supprimaient les Buddha n'ont pas respecté Lokeśvara comme voyant encore en lui leur seigneur du monde, le Jagadīśvara, ou, en khmer, le Kamraten jagat. S'il en a été ainsi, le Buddha Śākyamuni devait être parmi ceux que ces çivaites rejetaient car il était présent en même temps que Lokeśvara et c'est lui que nous trouvons mentionné avant Lokeśvara et sous les noms de Jina et Śākyeśvara dans la grande stèle du Phimanākās (K 485, st. II) qui

est l'éloge de Jayarājadevī, épouse de Jayavarman VII, lequel fit des donations aussi bien à Bhadreśvara (LXXXVII), au Śiva Prthvadri (*sic*, LXXXVIII), à Śrījayaksetraśiva et à Maheśvara (LXXXIX) qu'au Jina (LXXXVI), au Buddha Vimāya (LXXXVIII), chez le Śiva de Jayakṣetra Jayarājamaheśvara (LXXXIX) et qui atteignit le nirvāna (XCIV, XCV).

C'est aussi au Buddha Śākyamuni que fait allusion la stèle de Kuk Yāy Hom (K 86, IC, V, p. 283, st. III) le désignant comme le fils de Śuddhodana dans la ville des Śākya *(śauddhodaniś śākyapure)* l'invocation liminaire étant cette fois à la Mère du muni *(muner jananyai)*.

Après Jayavarman VII le çivaisme et le culte de Lokeśvara ont décliné l'un et l'autre. Le pāli qui n'avait que très peu paru auparavant apparaît avec la doctrine du Theravāda dans les inscriptions telles qu'une de celles du Prāsāt Kralanh (K 501, IC, III, 85) invoquant le Buddha et datant d'avant 1308 AD (Cœdès, IC, III, p. 86), telles encore que l'inscription de Vat Nokor (K 82, J. Filliozat, *Une inscription cambodqienne en pāli et en khmer* de 1566, C.R., Acad. Inscr. 1969, p. 93). Cette dernière inscription du XVIe siècle qui est de Vatt Nagar (Vat Nokor), évoque l'ancien royaume délicieux de Jayyabirasaktinagaram, ce qui nous reporte à la Vīraśakti de Ta Prohm (LXXXV) et au Vīraśaktisugata du Prah Khan (CXII, CLIX). Nous avions déjà observé en publiant cette inscription (p 102) que Jayavīraśakti est une expression çivaite car une inscription du Prāsāt Ta An (K 240, IC, III, p 77, XIIe-XIIIe s) nomme Kamraten jagat śrī jayavīraśaktimahādeva, et la Vīraśakti, est à la fois « l'Épée » et « l'Énergie » du Héros. Dans la *Sīlopaniṣad* elle est aussi Vīralakṣmī, à Ta Prohm elle accompagne un Bhagavant qui doit être Lokeśvara plutôt que Jagadīśvara. A Vatt Nagar Jayyabirasakti n'était sans doute plus qu'un ancien nom, mais, pour nous, il est la trace encore existante au XVIe siècle de l'ancien çivaisme du Kambuja.

Dans l'analyse que nous venons de faire d'un certain nombre d'inscriptions du Cambodge, nous avons bénéficié des amples données des *Āgama* çivaites que n'avaient pas connues nos devanciers et nous avons dû bien souvent rejeter ou contester des interprétations de George Cœdès mais toujours sans oublier que sans son immense labeur, dont l'insuccès n'a jamais été qu'occasionnel, lorsque l'information lui faisait défaut, aucune recherche n'aurait pu se développer. Nous savons aussi, par expérience, qu'il était toujours le premier, en présence d'une information nouvelle à renoncer à une idée chère en faveur d'une connaissance plus exacte Nous ne trahissons pas sa mémoire en tâchant de perfectionner à son exemple l'œuvre qu'il aimait.



Pimay Entree Est du *mandapa* et fronton de la porte

INSCRIPTIONS KHMERES K. 144 ET K. 177

PAR

SAVEROS POU

En publiant K 144 et K. 177 dans son Volume VII des *Inscriptions du Cambodge*[1], George Cœdès (G C.) soulignait fortement les difficultés qu'elles lui avaient données On reconnaît sans peine avec lui le « style embarrassé » de ces textes du haut-khmer moyen, dont la grammaire demandait encore deux siècles pour se décanter et s'organiser. Des deux inscriptions, K. 144 a donné le plus de mal à G. C ; aussi c'est sur elle que je vais le plus insister

PIÉDROIT DE PRASAT KOMBOT (K 144)

Le texte de cette inscription du XIV[e] siècle (cf *infra*) présentait tant d'écueils que G C. s'est résolu à regret à en tirer seulement un « sens général probable »[2]. Or, c'est cette apparence rébarbative qui fait tout l'intérêt du texte ; depuis longtemps il me semblait que toute solution n'était pas impossible

Si l'historien du Cambodge ancien appliquait les normes du vieux khmer à notre texte, il m'était loisible voire légitime, de l'approcher par l'autre bout, à savoir le khmer moyen En effet, c'est grâce au résultat conjugué des recherches linguistiques et paléographiques sur le khmer moyen que je suis parvenue à saisir K. 144 dans toute son étendue. Certes, la traduction qui va suivre, en se voulant serrée, sera encore gauche , elle dépassera cependant le stade de simple « paraphrase » — pour reprendre un autre mot de G C — et s'appuiera sur une analyse de détail aussi fouillée que possible

Vu l'intérêt des renseignements linguistiques et culturels contenus,

(1) « Piédroit de Prasat Kombot », *IC* VII, p 34-36 , et « Prah That Khvav », *ibid* , p 37-39

(2) *Ibid* , p 34

je procéderai comme pour K. 484 et IMA 38[1], en élargissant la place du commentaire au même titre que la traduction.

Paléographie.

Cette inscription, gravée sur le piédroit Sud de Prasat Kombot, n'est pas un chef-d'œuvre. La pierre porte quelques dégâts, minimes en apparence, mais déplorables pour la philologie. L'écriture, franchement gauche et irrégulière, est en partie responsable des difficultés de compréhension linguistique. Voici quelques remarques générales.

1. Signalons tout de suite que le *virāma* n'est plus usité Cf. un texte lapidaire contemporain rédigé à Sukhoday[2]

2 Le *ṅ* final, /-ŋ/, est souvent noté par le simple diacritique [illegible], lequel reflète l'*anunāsika* sanskrit. Cette habitude s'est conservée, notons-le, dans toute la tradition calligraphique du khmer moyen

3 Le scribe abusait du procédé de souscription des signes consonantiques Ce qui est permis normalement à la jointure des syllabes d'un mot, s'utilise maintenant entre deux mots. Par exemple *bolmangi*, [illegible], au lieu de *bol man gi* [illegible].

4. Double notation pour quelques consonnes

v [illegible], [illegible] (cf. *mūl* moderne [illegible])
b [illegible]. [illegible] (cf *mūl* moderne [illegible])

Comme corollaire particulier, le mot *braḥ* se note tantôt [illegible], tantôt [illegible].

5 Possibilité de confusion de certains signes consonantiques, due à une main maladroite, ou même à la négligence *G* [illegible] et *t* [illegible] n'ont pas toujours de marque distinctive par leurs « boucles ». Quant à *p* [illegible], *b* [illegible] et *c* [illegible], gravés sans soin, ils se distinguent difficilement les uns des autres

Contenu.

Les documents hérités des XIVe et XVe siècles sont, on le sait, rarissimes, à cause des pertes et destructions quelques textes lapidaires, et rien en littérature. C'est cette lacune qui nous donne l'impression d'une solution de continuité dans l'histoire (prise dans tous les sens) du Cambodge D'autre part, la séparation en périodes linguistiques (vx. khm · VIe-XIVe s. , khm. moy XVe-XVIIIe s), convention de travail commode, aggrave davantage cette impression. En réalité, le XIVe siècle constitue la charnière entre le Cambodge ancien et le Cambodge moyen, qui mériterait une exploration méthodique si nous disposions de plus de textes.

(1) « L'inscription de Phimeanakas (K 484) », *BEFEO* LVIII, 1971, p 91-103, « Inscriptions modernes d'Angkor 34 et 38 », *BEFEO* LXII, 1975, p 283-353

(2) « Inscription dite de *Brai Svāy* ou ' Bois des Manguiers ' de Sukhoday », *BEFEO* LXV, 1978, p. 333-359

Au point de vue religieux, ce siècle est marqué par l'adhésion totale des souverains au bouddhisme *theravāda* L'action combinée du pouvoir royal et de la foi religieuse devait être une source de création linguistique et littéraire, annonçant les œuvres khmer-moyennes qui nous sont connues Aussi déplorons-nous vivement la pénurie de documents déjà mentionnée

Notre texte est un genre de dédicace d'une « sainte cellule » *(braḥ kuṭi)* dont le fondateur est « le maître spirituel » *(braḥ guru)* du roi Srīsrīndrajayabarm. Nous savons, grâce aux travaux de nos prédécesseurs, que ce roi a régné de 1307 à 1327 Rappelons en outre qu'il subsiste de ce règne seulement deux inscriptions · K. 405, contenant uniquement quelques lignes de date (*IC* VI, p 321), et la présente inscription K. 144 Notre texte commence par un hommage au Triple Joyau bouddhique , il développe l'idée du salut assuré par ce dernier à toutes les créatures, dans un monde rempli d'obstacles et d'adversités. Puis il rappelle la sainteté du lieu, laquelle devrait inspirer à tous des actes méritoires

Donc, par son sujet, K 144 se présente comme un ancêtre de nos *satyapraṇidhān* gravés sur divers temples, en particulier celui d'Angkor Vat.

Langue.

La grammaire, comme nous l'avons maintes fois remarqué, est caractérisée par une profusion de *morphèmes* dont la plupart sont peu individualisés *(ta, nu, ti, nā)* . cela frise la redondance et contribue à donner au style un caractère lourd et mal articulé.

Parfois, il arrive à la phrase de manquer de prédicat verbal , la fonction de ce dernier est alors assurée par diverses particules de grammaire

L'orthographe dissocie parfois les groupes consonantiques initiaux par exemple . *branomy* « montagne », *tarsnā* « soif », au lieu de *bnam* et *tṛṣṇā*. Elle révèle l'insertion des voyelles épenthétiques dans ces groupes, en l'occurrence /branom ∾ bənom/ et /tərısnaa/, au lieu de /bnom/ et /trısnaa/ Ces écarts phonétiques se remarqueraient encore de nos jours chez les locuteurs non khmers du Nord

Au point de vue lexical, G C. notait que l'inscription « contient un nombre considérable de mots pāli, qui se présentent souvent sous une forme influencée par le sanskrit et sont parfois méconnaissables ». Cette remarque pèche par un léger anachronisme En fait, il s'agit de mots du vocabulaire religieux qui sont forcément des emprunts indo-aryens. Or, c'est le sanskrit qui a précédé le pāli dans la culture khmère, même en bouddhisme : nous en avons des preuves formelles partout Le bouddhisme theravāda n'a pas causé de révolution en prenant racine au Cambodge ; dans son expression, il se sert du sanskrit existant, le pālisant à l'occasion. En d'autres termes, un tri graduel se fait au profit des formes les plus facilement assimilables par les locuteurs. Ce processus est naturellement très lent, passant par des paliers où foisonnent les doublets (ex *taṇhā tarṣṇā*, l. 10) En même temps, les

locuteurs se chargent de l'adaptation sémantique, en procédant au besoin à des retouches, des ajustements et des transferts de sens ; nous en verrons deux bons exemples dans le commentaire *(advā* et *audāry)*.

TEXTE

(1) subhamastu © pavitr āy braḥ kuti ta nām samtac brah guru śrīśrīndrajayabarmm karunā pavitr ya-

(2) sodharamaulidebarāj pratisṭhā // thvāy paṅgaṃ pranam caranām-vujabharanāratn sarbvajñ

(3) buddhānub[uddh][1] lokuttaradharmm kamryată añ[2] asṭhāryyasăgh ta nāṃ satvanikar phoṅ neḥ

(4) chloṅ leṅ kāntārādvā[3] ti mahād[u]rggam // ti bolmangi[4] săsā-rābartt neḥ ta kra pi chlo-

(5) n cyar thmā pi ta kaupr[5] nu bhayāntarāyata[6] āc patti[7] lok neh ta samudāy

(6) nu p[u]nyanisaṅs[8] nu phoṅta[9] anekaprakār // pi săsār neḥ sot mangi kamnet jāti

(7) jarā byādhi[10] mararanā[11] ta dar daṇd pracand nirdvandv pralyak pralak anant

(8) kaisararājaśīnh[12] ta khlaeh[23] bhismākār audāryy pracand ch[u]t[14] vatt raṅta[15] phlu anr. .[16] prati-

(9) tidin[17] // pi bhab[18] neḥ sot ta juk jūr ksur ksa pranarbv ta brai branomy ltā panlā ta ati-

(10) ghor ti bol mangi tanhā taṛṣnā[19] phonta coṅ rum drasum jit jan pi

(11) ayt sandh nā mān lvek phnek yapal āy braḥ kuti byatt debatā mahmā tadai-

(12) yti[20] pi nu krai len brah buddh braḥ dharmm braḥ săgh ang paurān paramācārayy[21] para-

(13) mārth maṅgal sakal sṭhit[22] bhūt bhavisy ta barttamānta[23] jā sthān nā nu namaskrt vandanā sā-

(14) . . .. [24] ti samsam kusalapuṇy guṇ gi nu viryyabrat phgat

(1) La fin du mot est restituée. (2) Lecture G C kryā añña (3) Lecture G C kāntārāddhā (4) bol man gi (5) Mod kap (6) Deux mots : bhayāntarāy ta (7) Deux mots pat ti (8) Lecture G C -nisaṅkyana (9) Deux mots phoṅ ta (10) Mot sauté par G C (11) maranā (12) kesa-rarājasīh (13) Sk kleśa, p kilesa> khm mod kiles (14) Voyelle restituée. (15) Deux mots ran ta (16) Illisible (17) Répétition fautive de -ti- (18) Lecture G C bibhab (19) Lecture G C mrsnā (20) ta daiy ta (21) paramācāry (22) Lecture G C ai ta (23) Deux mots bartamān ta (24) Lacune du texte

Traduction

(1) Que le succès soit ! Seigneur (1), voici la sainte cellule que Saṃtac, le saint maître de Sa Majesté (2) Śrīśrīndrajayabarm (3)
(2) roi divin, et diadème de Yasodhar (4), a érigée. [Le braḥ guru] offre ses mains jointes (5) pour honorer (6) le précieux Lotus des pieds (7) des omniscients
(3) Buddha (8), de la Loi transcendante (9), de tous les saints et nobles seigneurs (10) de la Communauté (11), lesquels guident les troupes de créatures
(4) [pour] parcourir les chemins pénibles de la grande forêt (12), extrêmement longs (13). En d'autres termes (14), notre domaine de transmigration (15) est infailliblement (16) très dur à traverser.
(5) Ensuite, il comporte des obstacles dangereux (17) capables de détourner (18) tout le monde entier
(6) de l'avantage des mérites (19) de nombreuses sortes En outre (20), cette transmigration consiste (21) en naissance,
(7) vieillesse, maladie et mort, elle frappe (22), inflige des peines, [porte] des violences, l'indifférence, des souillures (23) sans fin.
(8) Des lions royaux à [belle] crinière (24), tourmenteurs (25) d'aspect effrayant, énormes (26), violents, agressifs (27), nous encerclent (28) et nous bloquent les chemins... tous
(9) les jours. Enfin (29), le monde humain est dense, hérissé de pointes, couvert de montagnes avec leur jungle de lianes, d'épines (30) des
(10) plus terribles, en d'autres termes, de passions avides (31) qui l'enserrent et l'enveloppent totalement Les gens
(11) sans foi (32), lorsqu'ils lèveront leur regard (33) vers la sainte cellule, se rendront véritablement compte (34) que des divinités prestigieuses diverses
(12) et les plus puissantes, le Buddha, le Dharma et le Saṅgha, les anciens maîtres suprêmes (35), la
(13) noble Perfection, toutes les Félicités [s'y] trouvent (36) maintenant et à l'avenir (37), ils sauront (38) qu'il s'agit d'un endroit de vénération
(14) .. [Qu'ils] accumulent les actes de piété, les bienfaits, qu'avec énergie ils observent et accomplissent

Commentaire

(1) *Pavitr*, « le pur », est une épithète de personnes sacrées, tel est le cas du second *pavitr*, à la fin de la même ligne. Néanmoins, je considère le premier *pavitr* dans sa fonction dérivée de particule vocative religieuse.

(2) J'ai traduit par « Sa Majesté » l'expression *karunā pavitr*, lit. « la pure Compassion » (cf. *supra*), épithète du roi.

(3) Il n'est pas superflu de rappeler (cf. *JA*, 1971, p. 123-4) l'évolution du mot sk *varma* passé dans l'onomastique vieux-khmère, et conservé jusqu'à notre siècle. *Śrīndrajayabarm* signifie « ayant pour bouclier la victoire du glorieux Indra ». Avec l'assourdissement des consonnes sonores et le développement des registres vocaliques, *-barm* évoluait de /bɔr/ en /pɔə/. Cette dernière forme est bien attestée dans le nom khmer moyen de quelques rois, *Suryobarm* (alias vx khm *Sūryavarma*), que les Européens ont bien notée « Suryopor ». Mais les historiens cambodgiens, paradoxalement, ne saisissent pas cette évolution *Sūryavarma* > *Suryobarm*, soit par ignorance de la phonétique khmère, soit par goût pour l'étymologie populaire ; ils ont toujours noté *Suryobarn* qui implique le sens de « Ayant la couleur du soleil ». *Śrīndrajayabarm* se prononcerait maintenant /srindraceẏəpcə/ Il conviendrait de nous en servir comme repère pour restituer l'historique *Suryobarm* du khmer moyen

(4) *Yasodharamauli*, « le diadème de *Yasodhar* », c'est-à-dire de « la cité d'Angkor » (cf *mhānagar srī[ya]sudhar*, l. 20, IMA 16b, dans *BEFEO* LIX, 1972, p 239). Quant à *mauli* « le diadème », il doit être entendu comme une métaphore . « diadème > prince, seigneur ». A l'époque moyenne, en effet, il existait une série de termes signifiant originellement « les coiffes », ou en rapport avec la coiffure, la tête, qui étaient appliqués aux princes . *mukut* « la tiare, la couronne », *bin* « l'épingle qui orne la touppe de cheveux », *chnuot* « le turban » Ils ont subsisté longtemps dans cette fonction, alors que *mauli* est tombé en désuétude

(5) *Thvāy pangam* est traduit ici littéralement — bien que le sens de « rendre hommage » soit évident — pour mettre en valeur le mot *pangam* « ce qui joint, les mains jointes, l'añjali »

(6) Sk. *pranamati* > khm *pranam* « se courber, se courber pour saluer ou honorer > honorer »

(7) Je traite *caraṇāmvujabharanāratn* d'une autre manière que celle de G. C. . *caranāmvuja* « le Lotus des pieds » + [*ā*]*bharanaratn* « ornement et joyau », pris au sens figuré, habituel *in fine comp.*, de « précieux, le plus précieux de » Notons que le terme *caranāmvuja* est rare, sinon unique en khmer, bien que la notion de « Lotus des pieds » soit bien connue des écrivains croyants Mais ils l'expriment habituellement par un autre composé, également emprunté au sk. : *pādārabind* (< *pāda* + *aravindu*).

(8) Éraflure de la pierre à cet endroit J'ai simplement repris la reconstitution du mot proposee par G C., qui est très plausible · *buddhānubuddh* « tous les Buddha »

(9) En khmer moyen, *lokuttar* « ultra-mondain, transcendant », s'oppose à *lokiy* « mondain, de ce monde ».

(10)

G C. l'a lu *kryā aññа* sans le traduire ni en donner de commentaire. Il s'agit en fait de *kaṃratañ añ*, « notre seigneur », hérité du vieux khmer, mais dont la graphie est une sorte de rébus

Prenons d'abord le premier élément. L'ayant rencontré pour la première fois dans K. 261, j'ai pu l'identifier grâce au contexte (cf *BEFEO* LXIV, 1977, p. 163). Mais mon analyse paléographique d'alors s'est avérée incomplète. Plus tard, j'ai relevé d'autres inscriptions de différentes périodes les graphies du mot *kaṃratañ* ∾ *kamrateñ*, afin de les comparer, puis de résoudre le rébus. En voici quelques exemples

P.a	K 23	
XIe s	K. 292	
XVe s	K 177	

Voici maintenant les graphies particulières :

XIVe s.	K. 144	
XVIIe s	K 261	

Ces dernières, d'une similitude frappante, semblent relever d'une intention — devenue façon et habitude — d'abréger (soit dit en passant, cette façon, bien que rare, se remarque ailleurs en épigraphie vieux khmère). On pourrait démontrer ces graphies de la manière suivante

1 ou = *kam*

2 ou = *-rya-*

3. ou = *-tă*, ou *tan* (cf Introduction)

d'où : *kamryată*, alias *kaṃratan*.

Cette abréviation délibérée, qui relève simplement de la loi du moindre effort, atteint le degré minimum — autant que je sache — dans K. 82 du XVIe s. (ou Inscription de Vat Nokor) ·

On y discerne *kam* , la syllabe *ra* ∾ *rya* est réduite à une courbe souscrite, tandis que *tă* ∾ *tan* est complètement escamotée Donc, dans K. 82, le terme *kamratan* est réduit à *kamr*. A cela comparons, pour finir, un exemple pris d'un manuscrit de la BN (n° 145 dans le *Catalogue*). Au Chhieng a noté *kryā phdaiy kromm* ce qui est effectivement *kamrya phdaiy kromm* « le seigneur ayant la charge d'ici-bas », à savoir « le roi » (cf *infra*, K. 39, p 125, n. 2).

Le deuxième élément, *añ* « je, nous », ou selon les cas « mon, notre », constitue aussi un cas paléographique, non moins intéressant que le

précédent. Certes, il ne pose pas de problème dans la présente inscription, puisqu'il se note en toutes lettres :

អញ *añ* (et non *añña* comme l'a lu G. C.)

Toutefois, nous devons profiter de l'occasion pour examiner quelques cas d'abréviation graphique. Le premier que j'ai rencontré se trouve dans l'Inscription de Braï Svāy de Sukhoday (*op. cit.*, 1978) ; j'ai alors signalé le tracé bizarre de *ñ* (*ibid.*, p. 338) :

អញ

Depuis, j'ai entrepris l'examen de quelques autres inscriptions de diverses périodes, ce qui me permet de dresser le petit tableau suivant :

a.	P.a	K. 23	អញ
b.	XIVe s.	K. 144	អញ
c.	XIVe s.	Braï Svāy (K. 413)	អញ
d.	XVe s.	K. 177	អញ, et អញ
e.	XVIe s.	K. 82	អញ

B, *d* et *e* montrent des graphies complètes. *A*, *c* et *d* montrent un tracé abrégé de *ñ* dont la marque commune est une sorte de « tilde » suscrit. Enfin, dans *d* on constate que le scribe variait librement le tracé de son *ñ* dans le même contexte.

Nous concluons donc à une grande latitude en calligraphie ancienne, comme dans celle du *mūl* moderne. Mais la question des éléments lexicaux sujets à ces abréviations reste à résoudre. Quant à la sémantique de *kaṃratañ* ∾ *kamryată*, je la traiterai dans un article ultérieur.

(11) *Asṭhāryyasăgh* est formé de *asṭha*, *ārya* et *saṅgha*. J'ai rencontré ce composé pour la première fois à propos d'IMA 3 datant du XVIe s. (cf. *BEFEO* LVII, 1970, p. 115) : *asdhārsagh*, que j'ai alors rendu par « huit nobles religieux » (invités à accomplir une cérémonie auspicieuse). Ce faisant, je n'ai pas forcé indûment le texte, car « huit » et ses multiples constituent des unités rituelles dans nos pays. Mais la même traduction ne saurait s'appliquer au présent texte, puisque *saṅgh* a le sens collectif de « la Communauté de moines » (un des Trois Joyaux) et non le sens partitif de « moines » qu'il a dans IMA 3. Or, *asṭha* remonte indéniablement à sk. *aṣṭa* « huit ». On pense tout de suite à une forme abrégée, condensée d'*asṭānga*, défini par Edgerton (II, p. 82) comme : « having 8 (unspecified good) qualities, substantially = excellent, fine, supreme ».

Plus substantielle est l'explication que m'en a fournie M. André Bareau, qui m'avait éclairée déjà plus d'une fois en matière de bouddhisme, et à qui j'exprime ma profonde gratitude. « Il s'agit alors, dit-il, de la Communauté *(samgha)* formée des huit *(aṣṭa)* sortes de personnes *(pudgala)* saintes *(ārya)*, c'est-à-dire des candidats « se tenant dans la voie » *(mārgastha)* et des « lauréats » (si l'on peut dire) « se tenant dans le Fruit » *(phalastha)* pour chacune des quatre étapes, ou « Fruits », de la Voie : *srotaāpanna*, *sakrdāgāmin*, *anāgāmin* et *arhant*. Cela fait deux fois quatre, donc huit sortes de saints. On doit trouver

cette classification, sinon l'expression elle-même, dans la *Puggala-paññatti*... En tout cas, elle se trouve dans les traités post-canoniques en pāli, en sanskrit ou en traduction chinoise, qui sont antérieurs de plusieurs siècles à votre inscription » (Lettre du 26 avril 1980).

Je propose donc de lire : *aṣṭhāryya-* « saints et nobles . ».

Quant à *kamryatā añ... săgh*, il se retrouve dans notre mod. *lok sangh*, lit. « les seigneurs de la Communauté », à savoir « les moines ».

(12) Le mot lu par G C. *kāntārāddhā* est en fait *kāntārādvā*, autre terme courant du khmer moyen bouddhique. *Kāntāra* (sk.) signifie « forêt immense et touffue, chemin difficile » (Stchoupak, Nitti, Renou, p. 186) ; en khmer moyen, il s'applique à tous les parcours « pénibles et interminables », en particulier le cycle des renaissances (cf. IMA 2, l. 8, XVIe s., dans *BEFEO* LVII, 1970, p. 103). Quant à *-advā*, c'est une forme défectueuse de *adhvā*, < sk. *adhvan*. De simple « chemin », son sens évolue rapidement en khmer moyen à « chemin pénible de forêt », voire même « la grande forêt ».

(13) *Mahādurggam*, « extrêmement long », est précédé de *ti*. A première vue cela semble une aberration, car les fonctions connues de *ti* en vieux khmer sont . *a)* celle de locatif, *b)* celle de marque du passif. Nous sommes obligés de reconnaître que, à l'aube du khmer moyen, où le système grammatical commence à se réorganiser, *ti* introduit non seulement un verbe passif, mais encore un verbe d'état En d'autres termes, il relie un déterminant *(mahādurggam)* à son déterminé *(kāntārādvā)*.

(14) *Ti bol man gi*, locution d'assertion, « à savoir, c'est-à-dire, en d'autres termes . ».

(15) Les textes anciens abondent en démonstratifs *neh* et *noḥ*. En fait, ceux-ci peuvent servir à :

a) montrer (démonstratifs réels) ;

b) insister sur certains faits narratifs (démonstratifs épiques) ,

c) mettre l'accent sur un objet connu, qui va de soi, en question.

C'est le cas de *săsārabarti neh*, « notre domaine de transmigration », ou précédemment (l. 3) *satvanikar phon neh*, « les troupes de créatures (que nous connaissons) »

(16) *Cyar thmā*, expression, « pour toujours, à jamais » Cf *BEFEO* LVIII, 1971, p 96-97

(17) La proposition est introduite par *pi* qui marque parfaitement la suite, la conséquence, le but . « et, puis, ensuite , pour . »

Dans *bhayāntarāy*, je donne à *antarāy* le sens sk. classique d'« obstacle » qu'il n'a plus en khmer moderne

(18) Traduction hypothétique de *palti*, décomposable en *pal* « dévier, détourner », et *ti* dont la fonction (cf. *supra*, 13) semble redondante.

(19) *Punyanisaṅs*, composé de *puṇya* et *ānisaṅsa*. J'ai gardé le *u* restitué par G. C. dans le premier élément, mais j'ai rectifié la lecture du second élément : *anisaṅs* au lieu de *anisaṅkyana*. La forme correcte

est *puṇyānisans*, qui signifie « avantage des mérites acquis par l'accomplissement de bonnes actions ».

(20) De nouveau la conjonction *pi* marquant une succession de sujets ou d'actions. Il est ici complété par *sot*, « autre, outre »

(21) « Consiste » rendu par une simple copule khm., *mangi*

(22) G. C. donne d'un seul jet *daradandapracand*, qui demande à être dissocié en trois verbes, également indépendants. Le premier, *dar*, est à rapprocher de mod. *dar*, /tɔɔ/, « asséner des coups ». Cf. *infra*.

(23) *Pracand* est pris au sens propre de sk. *pracaṇḍa* « violent », tandis qu'en khm. mod. il signifie « être passionnément jaloux ».

Je n'ai pas gardé l'interprétation donnée par G. C de *nirdvandva* qui me paraissait un tant soit peu compliquée. Dans le contexte khmer, même bouddhique, il ne serait pas déplacé de donner à *dvandv(a)* le sens de « couple, impliqué dans les relations réciproques », d'où *nirdvandv(a)* « isolé, indifférent »

Pralyak pralak est un bon exemple de redoublement lexical stylistique. Le redoublé est *pralak* /prɔlak/ « être taché, souillé ». Or la voyelle de base /a/ peut se redoubler au moyen de /iə/, en /a-iə/, ou bien /iə-a/, d'où notre /prɔliək-prɔlak/.

(24) *Rājaśīṅh* est l'ancêtre de notre mod. *rājasīh*, désignant un lion mythique très prisé par l'art et l'iconographie, plus noble que les simples lions. Le mot *kaisar-*, « crinière », affixé aux noms des lions, confère à ceux-ci davantage de majesté

(25) *Khlaeh* provient du sk. *kleśa* « tourment, affliction ». Vu les circonstances, on pourrait faire intervenir aussi la portée de p. *kilesa* « souillure, obstacle » ; le dernier sens sera corroboré par ce qui suit Sur le pāli d'alors, voir G. Cœdès « La plus ancienne inscription en pāli du Cambodge », *BEFEO* XXXVI, 1, 1936, p. 14-18.

(26) G. C a pensé à sk. *audārya* « noblesse ». Il serait plus judicieux de considérer ce mot dans le contexte khmer moyen. En effet, *Rāmakerti I* (XVIIe s.) le montre souvent, sous la forme de *udār*, appliqué à des démons, « géants gauches et formidables », cela correspond à la définition donnée par Edgerton (p. 161) de *audāra* « stout, gross, coarse, enormous ».

(27) *Chut* est très connu en khmer moyen, « opérant, efficace, vif », avec une connotation surnaturelle.

(28) Cf vx khm. *vat* ∾ *vāt*, « entourer, délimiter un terrain » Nous avons relevé en khm. moy. maints exemples de dérivation sémantique de *vatt* . « entourer, encercler > un terrain sacré ainsi délimité (ermitage, monastère bouddhique) »

(29) *Pi... sot* . cf. *supra*, n. 20

(30) Je rapproche *pranarbv* /prɔnap/ de khm mod. *khnāp'* /knap/ « très serré, compact ».

Branomy reproduit une prononciation dialectale de *bnaṃ* /bnɔm/, « montagne ». En khmer, les deux concepts de *brai* « forêt », et *branomy* ∾

bnaṃ, constituent un composé *dvandva* de nature écologique, de connotation rébarbative.

(31) G C. a lu le groupe ត ឫ ស្ណា *ta mṛṣṇā* qui, évidemment, n'avait aucun sens. Une lecture plus attentive m'a révélé *tarṣṇā*, forme élargie de sk. *tṛṣṇā* (cf. Introduction, § Langue). *Taṇhā* (p.) et *tarṣṇā* (sk.) accouplés, constituent un composé *dvandva* redondant, « la soif, l'avidité poussée jusqu'à la passion ».

(32) Je considère *ayt sandh* comme syntagme-attribut de *jan* « les gens ». *Ayt*, alias *it*, signifie « manque de ; sans » ; mais *sandh* apparaît déroutant. Il ne s'agit pas d'un mot khmer. L'étymologie sk. la plus proche est *saṃdhi* (chute de -i final normale en khmer) que je proposerais de gloser par « attirance vers, lien ; paix » (cf. Böthlink & Roth, VII, p. 642-43). Ce mot a disparu du vocabulaire courant, pour se conserver seulement dans la terminologie grammaticale, à peine connu du public. Mais, la notion de *ayt sandh* « sans attirance » semble se retrouver dans l'expression moderne *it nissăy*, où l'on a p. *nissaya* « base, appui » *It nissăy* s'applique de nos jours à des gens « qui ne s'accordent pas entre eux », et en particulier à ceux « qui ne s'appuient pas sur l'enseignement du Buddha », donc « qui n'ont pas de foi ».

Jan pi ayt sandh sont des « gens incrédules, qui manquent d'appui religieux, tourmentés par toutes sortes de calamités (cf. *supra*) ». La suite nous dira quelle action salutaire la sainte cellule aura sur eux.

(33) Dans *lvek phnek yapal*, seul *yapal* est d'étymologie claire, car il dérive de *yal* « voir ». De même que G. C., j'ai été déroutée pendant longtemps par *lvek phnek*. A première vue, on lit « bifurcation-section », ce qui ne contribue en rien à l'entendement du passage.

Plus tard, il m'arrive de lire dans un manuscrit *lvek bhnek* dans le sens de « yeux » Comparons donc ·

lvek phnek et *lvek bhnek*

Il en ressort facilement que *phnek* est une erreur de notation pour *bhnek* (> mod. *bhnaek*) « œil » Or, ce mot remonte à *vnek* du vx. khm., dérivé de *vek* dont nous allons voir deux exemples de dérivation .

vek
« écarter, séparer, ouvrir »

(avec infixe nasal)	(avec préfixe liquide)
vnek	*lvek*
« ouverture , ouvertures du corps · les yeux »	« qui est ouvert . les yeux »

Donc, *lvek* et *phnek*, synonymes, sont accouplés ici en composé dvandva redondant désignant « les yeux ».

(34) *Byall*, < vx khm. *vyat* « vrai », > mod *bit* « vrai, authentique ». En khm. moy , *byat* signifie « agir, ou parler, selon la vérité »

(35) J'ai rendu *paurān* simplement par « anciens », d'après le sens général de *purāṇ* du vocabulaire khmer. On se demande, toutefois,

s'il n'est pas question des « anciens commentateurs du canon », nommés *porāṇa* (cf. *L'Inde classique*, II, p. 353), dont les plus populaires au Cambodge sont Buddhaghosa et Dhammapāla.

En outre, *paurān* est préfixé de *aṅg* (< sk. *anga*) à valeur sacrée, au même titre que khm. *vraḥ* ∾ *braḥ*. Il nous est malheureusement moins familier que ce dernier, parce que, comme tel, il appartient en propre à l'époque moyenne ; il n'a survécu qu'en onomastique sacrée, en l'occurrence royale, par exemple : Ang Chan, Ang Duong...

Si *paurān* désigne bien « les commentateurs du canon », il est légitime de lui donner le préfixe *aṅg*, auquel cas je proposerais de comprendre *ang paurān paramācāryy* « les saints commentateurs, maîtres suprêmes »

(36) Ce que G. C. a lu *ai ta* est plutôt *sṭhit*, « résider, demeurer », très peu clair sur l'estampage.

(37) *Bhūt* « jadis » et *bhavisy* « futur » sont maintenant désuets. Le deuxième est tout à fait inconnu, tandis que le premier désigne seulement « les êtres, les esprits, les quatre éléments de la nature » (VK, I, 823b).

(38) G. C. a donné à *barttamān* le sens de « présent » de sk. *vartamāna*. Je penche plutôt vers le sens khm. moy. courant (cf. Rāmakerti I) de « information, nouvelle ». Je propose donc

ta barttamān	*ta jā*	*sthān*
« l'information	est qu'il s'agit	d'un endroit... »

PIÉDROIT DE PREAH THEAT KHVAV (K. 177)

L'inscription K 177 est gravée sur le piédroit Nord de la tour de Preah Theat Khvav (Kompong Svay), selon les dires de mes prédécesseurs E. Aymonier et G. Cœdès[1]. Ceux-ci ne s'accordaient pas du tout sur ses qualités. Pour Aymonier, « rien n'est lisible dans cette inscription, tellement l'écriture est grossière, informe, mal tracée ». Ce à quoi G. C. objecte : « ce qui est complètement faux. L'inscription qui, sauf la fin, est admirablement conservée, emploie des caractères dont la forme annonce celle des caractères des inscriptions médiévales ; ils sont fort bien tracés et se laissent aisément déchiffrer ». En fait les deux savants se partagent les torts et les vérités L'inscription ne porte pas de date, mais l'écriture la place à l'époque moyenne ; d'accord avec G. C., je la ferais remonter au xve siècle.

Mais je ne partage pas entièrement l'opinion de G C sur ses qualités. Certes, les inscriptions en khmer moyen ne sont pas des chefs-d'œuvre lapidaires, mais il en existe de plus belles que celle-ci. C'est un texte en hauteur, contenant 66 lignes (G. C.) très courtes, divisibles en trois parties distinctes. L'écriture, tout en étant bien lisible, est d'une

(1) Aymonier, *Le Cambodge*, I, p 146 ; G Cœdès, *IC* VII, p 37.

extrême irrégularité, dans le gabarit comme dans l'alignement. G. C. pense que « les 27 premières lignes semblent être postérieures aux 30 suivantes qui sont mieux écrites ». A mon avis, c'est la même main malhabile qui a gravé tout le texte ; quand elle élargissait le gabarit des lettres, celles-ci se traçaient mieux, donc se présentaient plus clairement à nos yeux.

Les 57 premières lignes sont en khmer ; elles sont suivies d'une stance en pāli dont je reproduirai simplement la lecture et la traduction de G. C. Le passage en khmer contient deux parties : la première relate la carrière d'un dignitaire religieux, la seconde l'érection des monuments bouddhiques et l'installation des reliques, en Inde et au Cambodge.

Le tout est assez bien rédigé. La langue montre des usages dialectaux, tout comme dans K. 144 ; le sanskrit, par rapport au pāli, y occupe encore une place plus importante que G. C. ne l'a estimée. Dans l'ensemble, G C. nous a laissé une traduction remarquablement bonne. Seuls quelques points méritaient d'être revus et amendés. Mais ils sont d'une telle importance linguistique que j'ai décidé de reprendre le texte en entier, en y ajoutant un index pour aider aux recherches ultérieures.

TEXTE

1. jmoh kamraten lānkā
2. . .[1] śrīyas pvas amvi ca-
3. ndapur dep mok lvah nā
4. brah nagar // caṃnyar byāyā-
5. m ryyaṇ sabd nu sā-
6. s // camnyar dvitiyā brat[2] jā
7. mahādharmmakathik rāja-
8. pandit vises de-
9. sanā dharmm ta ksat[3] phon //
10. dranām tradvaṅ dharmm thve sa-
11. rvvakusal taṃkal brah
12. buddhasās parāth[4] kusa-
13. l mahājan[5] phoṅ // tato-
14. dite prayoj paṃba-
15. ñ[6] bodhisambhār // camnyar
16. pan sāsār[7] bvaṃ garahat
17. dran parppajit[8] bes
18. lvāh abhinesakrama-
19. pārami // ta masañ naksatr
20. gi[9] săgharāj nu kray[10] sāgh phon
21. nāṃ mahāpurus dau thve săgha-
22. kār thlen khvān yok upasa-
23. mpad ta khae kattik // dep mahārā-

(1) Illisible (2) Lu par G C bram ta (3) ksatr (4) <sk parārtha. (5) Lu par G C bahijana (6) Lu par G C pamcañ (7) saṅsār. (8) <p pabbajita (9) Lu par G C ti. (10) Mod krai

24. ȷ oy nāmakar mahāpurus
25. trās suvanapat[1] hau svāmı sıla-
26. vırryādhık bodhisambhār // tarāp
27. sǎgh parıcār mahāpurus //

---

28. @ haı sādhu satpu-
29. parus[2] phoṅ
30. aṃvı dvıtıyasaṅgāy
31. lvaḥ ta rāȷ[3] karuṅ śrī-
32. dharmmāsok mān chnām
33. sat[4] praṃpiy // kamrateṅ
34. añ muggaliputtatıssa-
35. tther karun śrīdhammāso-
36. k mvay anle nu kamra-[5]
37. teṅ añ ksıṇā-
38. srab phoṅta[6] mvay
39. bhay sahasr thve tr-
40. tıyasaṅgāyanā
41. coṅ[7] brah stūp prā-
42. sād sarap[8] sṭhā-
43. panā braḥ śrīratna-
44. dhātu phon pralu-
45. ṅ ȷambudvıp // ā-
46. y kamvuȷarāsdhr[9]
47. damnepr brah ratnadhā-
48 tu brah śrīdhammāya-
49. s nā kamrateṅ
50. añ ȷagat ta devā-
51 sram ȷanālaya-
52. purı nā dhanapur ā-
53. y vıkrānt vırendra-
54. pur chvan // ȷvan sru-
55. k sre bhūmı sme bha-
56. y mvay mvay nu sā-
57. r neḥ

---

58. sarıdhātukanāmena
59. tayo asīṃ mahīta-
60. le vıkantayamhı vısa-
61. ye sandukke ca ma-
62. norame chanuna-
63. gāme vısaye
64. santhapesı ..
65. ca. ... .

(1) suvarnapatr (2) pa- est de trop (3) rājy (4) <sk sata (5) Un n a ete grave par erreur apres ra- (6) Deux mots phon et ta (7) Lu par G C sān (8) Lu par G C sarac (9) kambujarāstr

Traduction

(1-4) Celui qui a nom Seigneur Lāṅkā... śrīyas[1] est entré en religion à Candapūr[2] ; puis, il est venu à Braḥ Nagar. (4-5) Ensuite[3], il s'appliqua à l'étude de la grammaire[4] et de la religion. (6-9) Puis, en second lieu, il fut nommé[5] Grand Prédicateur de la Loi, lettré royal, (chargé) en particulier de prêcher la Loi à tous les princes. (10-13) Il soutint[6] la Loi ; il accomplit toutes sortes d'actes méritoires (pour) glorifier[7] la religion du Seigneur le Buddha, (et) assurer le Bien à tous les gens[8]. (13-15) Ensuite, il se résolut à accumuler les éléments de l'Éveil[9]. (15-19) Alors, il abandonna le monde de transmigration . au lieu de

(1) *Kamraten* est l'appellatif de notre religieux Je le traduis ici, comme partout ailleurs par « Seigneur », suivant le sens originel du terme lui-même. De nos jours, on dirait *brah*
Le début éraflé de la l 2 nous empêche malheureusement de saisir le nom entier de ce religieux Deux lectures restent possibles *a)* « Seigneur Lāṅkā śrīyas », *b)* « le seigneur cinghalais śrīyas »

(2) S'agirait-il de la cité actuelle de Chantabun *(candapūr)* ? De la, le venerable serait venu s'installer a la capitale *(brah nagar)*

(3) *Camnyar* dérive de vx khm *cer* ∾ *cyar* « durer, durer longtemps, se prolonger, s'éloigner » Il a le sens adverbial de « a partir de la, apres, plus tard, ensuite » (cf vx khm et khm moy *pi*) On remarquera que le recit est divisé en brèves sections introduites par des adverbes khm *camnyar, dep,* p *tatodite*

(4) *Sabd* <sk *śabda* « son, discours, langage » En khm mod *sabd* /sap/ signifie seulement « son » En khm moy , il est souvent accouple avec *sār* (cf l 56) dans le sens de « texte, message » La mention de *sabd* a côté de *sās* « religion », comme programme d'études d'un religieux, nous incline a y voir l'étude « du pāli et de sa grammaire »

(5) G C a lu *bram ta jā*, « a accepté de », en rapprochant *bram (sic)* de khm mod *bram* « accepter, être d'accord » Or, le signe anusvara, °, est très douteux , aussi est-il préférable de lire *brat*
Brat, <sk *vrata*, est connu en khm moy dans le sens d'« observance morale, religieuse » (cf par ex *supra*, K 144, p 104) En remontant à la racine sk $\sqrt{}$*R*(2), je propose pour *brat* le sens de « choisi comme », d'ou ma traduction « fut nommé (par le roi) »

(6) *Dranām tradvan*, mot compose formé de deux éléments quasi-synonymes *Dranām* dérive de *drām* « supporter, endurer », *tradvan* a donné khm mod *drudūn* (VK, I, 462a(1)), « lever les bras en haut, faire ce geste pour supporter quelque chose »

(7) *Tamkal*, étymologiquement « placer dans un endroit surélevé, élevé » Rappelons qu'il a invariablement une connotation honorifique, voire mystique

(8) Ma traduction diverge completement de celle de G C pour deux raisons D'abord, G C a traduit *parāth* par « vérité » (cf sk *parārtha*) Je partage le même avis sur l'étymologie, mais je propose de le rendre par « viser un but important » Ensuite, ce que G C a lu conjecturalement *bahijan* « les infidèles » *(sic)*, est a moitie gribouille, en l'occurrence le début On lit plutôt *mahā-*, d'ou *mahājan* « les gens, la foule »
Parāth kusal mahājan phon se comprend donc lit « viser a (faire acquerir le Bien a tous les gens »

(9) *Prayoj pambañ bodhisambhār* Le dernier terme ne pose aucun probleme Le second était lu *pamcañ* par G C Or, j'ai eu plusieurs occasions de signaler que *c, b, p,* aux traces fluctuants, sont parfois très difficiles à distinguer sur les estampages La lecture *pambañ* est légitime et préférable (cf *JA*, 1976, p 352) *Pambañ* ∾ *pambeñ* signifie « remplir, accomplir, pratiquer un rite, réaliser », au sens propre et figuré Quant a *prayoj*, je lui donne une fonction verbale tirée de sk *prayojana* « intention déterminée » En khm mod., il signifie « but, profit ; dans le but de ».

(devenir) maître de maison[1], il prit l'habit des moines[2] afin d'atteindre la Perfection ascétique[3]. (19-23) En l'année du Serpent, le saṅgharāj et les autres grands religieux[4] conduisirent le Grand homme pour accomplir l'acte du saṅgha, faire prospérer le *khvān*[5], et recevoir l'ordination au mois de Kattik. (23-26) Puis, le roi conféra au Grand homme un nom, inscrit sur feuille d'or : il le nomma Svāmi Sīlaviryādhik Bodhisambhār[6]. (26-27) Le Grand homme fut régulièrement assuré du service des autres moines[7].

(28-33) Ô gens de mérite et de bien ! Depuis le deuxième Concile jusqu'au règne[8] du roi[9] Śrīdhammāsok, il s'est écoulé cent huit ans[10]. (33-45) Le vénérable thera Moggaliputta-Tissa[11], le roi Śrīdhammāsok, avec[12] tous les vénérables saints[13] au nombre de vingt mille, ont constitué

(1) *Garahat* remonte a sk *grhastha*, et se retrouve dans khm mod *grahast* /kəhɔəh/ « maître de maison », par opposition à *pabbajit* « entré en religion », donc « un laic » On sait que tout religieux bouddhiste peut quitter l'habit à tout moment pour reprendre la vie laique, ou, en d'autres termes, redevenir un *garahat* ∾ *grhastha* Notre éminent religieux décide du contraire, à savoir de renoncer pour toujours à la vie laïque

(2) *Parppajit* < p *pabbajita* « qui prend l'habit et entre en religion »

(3) Le mot crucial est *abhinesakrama-*, du sk *abhiniskrama*, « fait de partir » En khm moy , il s'applique à tous ceux qui renoncent à la vie laïque, bouddhistes ou brahmanistes, pour adopter un mode d'existence ascétique Dans Rāmakerti I, Rām est appelé (st 3347) *mahābhiniskram*, en raison de son Grand départ pour la vie de forêt Dans *Cpāp' Rājaneti*, on recommande (st 3 a-b) :

kum duk citt parades	« N'ayez pas confiance dans les étrangers,
kum duk citt abhines	n'ayez pas confiance dans les ascètes (brahmaniques) »

(4) Lecture fautive de G C . *brya săgh* L'estampage montre clairement ក្រៃ, *kray* « grand personnage, chef, autorité ».

(5) G C a traduit *thlen khvān* par « informer le *khvan* » Il explique avec justesse ce qu'est le *khvān*, mot emprunté au siamois : « l'esprit vital qui réside en chaque homme » (p 39, n 2) Mais il a mal saisi *thlen* en le rapprochant du mot mod *thlaen* /tlaeŋ/, « déclarer, informer » Or, il s'agit ici d'une forme ancienne de *thloen* /tlaəŋ/, « monter, progresser, augmenter », et au sens figuré « faire prospérer » Bien que le mot *khvān* n'ait pas survécu en khmer, la notion de « l'esprit vital individuel » a toujours existé chez les Khmers On l'appelle maintenant *rāsī* /riəsey/ (< sk *rāśi*) , parfois il est confondu, dans le même contexte, avec « le souffle vital, l'âme », *bralin* /pəlɯŋ/ Quoi qu'il en soit, l'esprit vital est la condition du bien-être individuel S'il « décline », ou « se ternit » *(āp')*, il faut le « revivifier » *(camroen)*, ou l'« augmenter » (*thlen*, ici) par des rites auspicieux On saisit dès lors qu'un tel rite est nécessaire avant l'acte d'ordination ou *upasampad* (l 22-23)

(6) *Svāmi* est le titre d'un haut dignitaire religieux , il est certainement d'origine ceylanaise *Sīlaviryādhik* signifie « éminent par la force de ses vertus »

(7) G C était gêné par le mot *tarāp* « continuellement » qu'il devinait sans se décider à le noter, car, le tenant pour une partie du nom officiel du vénérable (cf *supra*), il ne pouvait l'y « insérer » Or, il s'agit bien de *tarāp* « continuellement, régulièrement », qui commence une nouvelle proposition. Donc *tarāp săgh paricār mahāpurus* signifie lit « continuellement des moines servent le Grand homme »

(8) *Rāj*, à compléter en *rājy* « règne ».

(9) Cf. vx. khm *kurun*, et mod *krun* /kroŋ/ « le roi »

(10) *Sat* < sk. *śata* « cent »

(11) Ce vénérable fut le président du troisième Concile Pour plus de détails, voir Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, II, p 664-6

(12) *Mvay anle nu*, locution khm moy , « en compagnie de, avec »

(13) Les *ksināsrab*, <sk. *ksīnāśrava*, sont « ceux dont les (quatre) débordements ont cessé », ces débordements étant *kāma* « la sensualité », *bhava* « la renaissance », *ditthi* « les vues

le troisième Concile[1] ; ils ont construit[2] des *stūp* et *prāsād*[3], pour[4] y installer les précieuses reliques sacrées dans toute l'étendue[5] du Jambudvīp. (45-54) Au royaume de Kambujā en particulier (on a installé) les reliques sacrées de Śrīdhammāyas[6] dans les temples[7] de Janālayapurī, de Dhanapūr à Vikrānt, de Vīrendrapūr et Chnvan[8]. (54-57) On a offert des villages, des rizières et des terres, à raison de vingt à chacune (des reliques), selon la stance suivante :

(58-64) (Portant le nom de Sārikadhātu (au nombre) de trois sur la terre, dans le visaya de Vikrānta dans le charmant Sanduk[9], dans le visaya au village de Chanuna, il a fondé . (G. C.).

(fausses) », et *avijja* « l'ignorance » Autrement dit, il s'agit des *arahant*, ayant atteint le degré de sainteté En khm mod , on emploie la forme hybride de *khīnāsrab* /khinaasrɒp/

(1) A noter les deux formes du mot « concile » *sangāy* (l. 30, et *sangāyanā* (l 40) En khm mod , seule la deuxième est conservée /sɒŋkiəyəniə/

(2) G C a lu *sān* pour *con* Au point de vue sémantique, lecture très valable, puisque *sān* signifie « bâtir, fonder », à connotation religieuse L'estampage montre plutôt *con* (> mod *can*) qui signifie originellement « attacher, lier » En vieux khmer, il s'emploie souvent pour « construire quelque chose en brique ou en pierre », sens qui convient parfaitement ici Rappelons au passage que khm moy *con* s'applique aussi aux lettres, donc « composer un écrit »

(3) Les *stūp* sont « les monuments destinés a recevoir les reliques du Buddha », tandis que les *prāsād* sont des « tours ».

(4) G C a lu *sarac* « puis, ensuite », alors qu'on distingue clairement un *p* final Je restitue donc *sarap* qui signifie « destiné a, pour servir a » (cf mod *samrāp*',

(5) *Pralun* signifie proprement « de même dimension que » Cf K 413, l 31 *pralvan ang brah buddh* « de la taille du Buddha » (*BEFEO* LXV, 1978, p 344 et 352

(6) Faudrait-il comprendre « les reliques sacrées a la gloire de la bienheureuse Loi » ?

(7) « Temples » traduit *kamraten añ jagat ta devāsram*.

(8) Des recherches conjuguées de linguistique et d'archéologie seront nécessaires pour déterminer les endroits désignés par ces noms Pour le moment je relève seulement le toponyme *chnvan* (pālisé *infra*, l 62, en *chanuna*), pour le rapprocher de vx khm *snval*, nom d'arbre « *Dalbergia nigrescens* Kurz (Papilionacées) » Pour le même arbre, McFarland a donne sm *snvan* (p 810b), et *chnvan* (p 264b) En effet, *-l* final se realise /-n/ dans les parlers thai, ou influencés par le thai, tandis que les consonnes palatales et sifflantes permutent souvent a l'initiale

(9) Le toponyme *sanduk* existe encore sur la carte du Cambodge actuel Je voudrais voir dans le mot *sanduk* un nom d'arbre qu'on rapprocherait de ml *sĕndudok* et de sm *kdūtu*[2] /kaduudu?/, qui désignent des *Melastoma* Des recherches entreprises en commun avec la botaniste M Martin nous ont conduites a déterminer *sanduk* comme « *Melastoma spp* (Melastomacées) » (cf prochain article sur « Les noms de plantes dans l'epigraphie vieux-khmere » Et M Martin d'ajouter « Dans le Cambodge moderne, le genre *Melastoma* est generalement désigné par le vocable *ñeñ* /ɲiɲ ~ ɲeɲ/ Selon les régions ,il peut être suivi (Massif des Cardamomes, Martin 1970, p 119, et 1971, p 113), ou précédé (province de Siemreap, Vidal, Martel, Lewitz, 1969, p 192) d'un autre terme, mais il semble que *ñeñ* participe toujours a la formation du nom » Le nom botanique vx khm n'a donc survécu qu'en toponymie prononciation mod /səntuk/

INDEX

K 144

K 177

INSCRIPTIONS KHMERES K. 39 ET K. 27

PAR

SAVEROS POU

Voici deux inscriptions du XVIe siècle, séparées seulement par une dizaine d'années. Elles n'ont pas été étudiées par G. Cœdès qui en donne les références dans son volume VIII des *Inscriptions du Cambodge.* Les voici :

Nos d'inventaire	*Aymonier*	*Corpus des Inscriptions*
K. 27	I, 196	Pl. XIV
K. 39	I, 180	Pl. XII

INSCRIPTION DE VAT BATI
(K. 39)

Elle porte un *satyapraṇidhān*, semblable à nos IMA, daté de 1496 śaka, soit 1574 A D Elle provient, selon Aymonier, du monastère Vat Bati, sis dans la province du même nom, et compte « vingt-trois lignes gravées sur une des faces d'une stèle plate gisant sur un petit terre-plein de ce monastère... ».

L'estampage montre une fêlure verticale à peu près au milieu de la pierre, qui érafle les caractères touchés, particulièrement vers le bas. Un examen de détail révèle une surface imparfaite de la pierre préexistant au premier coup de burin ; le lapicide, en effet, se voyait obligé de dissocier les caractères d'un mot pour éviter les écorchures. Par exemple .

L 7 · *ā ////rām*, pour *ārām*
L. 8 . *daṅ yū////h*, pour *daṅ yūh*

L'écriture du XVIe s. est très médiocre et irrégulière. Le tracé très négligé, ou simplement maladroit, ne permet pas toujours de différencier les caractères *p*, *c* et même *dh* ; encore plus grave, parce que plus insolite, est la quasi-ressemblance des lettres *n* et *ṅ* qui pourrait causer

de sérieuses erreurs de lecture. Souvent le graveur souscrivait la consonne finale au lieu de la noter en fin de syllabe. Le style est dans l'ensemble « embarrassé » — pour reprendre une expression de G. Cœdès[1] —, ce qui est courant dans les documents du XIVe au XVIe siècle.

Les premiers mots de notre texte, *mūyni sot* « en outre », montrent que celui-ci faisait partie d'un texte plus long dont nous avons perdu le début. Ce qui est bien conservé consiste en un récit de facture bouddhique. Les trois premières lignes contiennent un vœu exprimé par l'auteur (cf. *infra*) pour clore le début (perdu) du texte. Le reste relate les bonnes œuvres accomplies par un dignitaire nommé Uk khun Dibbāsenāsaeṅ et sa famille : offrandes d'objets et d'esclaves au sanctuaire *(bīhār)* du monastère *(vair)* ; prédications *(desnā)* tirées des textes variés. Tout s'est réalisé en présence de témoins religieux et laïcs, ce qui entraîne les imprécations d'usage à l'égard des déprédateurs de ces œuvres.

TEXTE

(1) [mū]yni[2] sot añ nan[3] prāthnā doḥ pi añ paṅ pañcaskan aṃbīy neḥ do-
(2) v sūm añ pān jā mahācakkarbvatirāj luḥh brah srīārayamaiyatrī[4]-
(3) y anak trāss pān jā braḥ buddh anak cūl nibvān añ khñumm sūm cūl phoṅ anak haṅ //
(4) ၆ sabhbamassatu 1496 sak ca naksatr pūramī phagun brahhāssa-
(5) mpatībār[5] ok khuṇ dibvāsenasaen nu grū[6] mān citr[7]
(6) sāradhā[8] thve braḥ buddh [a]ṅ[9] 5 khñuṃ 11 krapīy 4 nu sreh[10] 12[11] nu danṅ
(7) ārām phoṅ nu daṃn dhamm 1 bītān 4 chāt[12] 2 // nā...[13]
(8) danṅ thvāy kaṃl[u]n bīhār sot 66 daṅ yūh 3 //
(9) grā...[14] desnā braḥ abhīdhārm 3 cap mahājāth 3 cap
(10) mahābuddhagun ānisa[m] daṅ ān[i]sa[in] braḥh caṃmalā-
(11) loṅ[15] pun phoṅ nā dān sap bhyañj phon syan grap hon //
(12) mūyni sot ok khuṇ dibvāsenasaen [nu] grū gāt niman[16] anak saṃtec brah dhamma-
(13) trailāk[17] nu anak saṃtec brah dhammavaṅsā nu anak samtec brah dhammaghosā nu kaṃryatā-
(14) ṅ[18] therarānuther bhīksususágh[19] phoṅ mok jumnum cauv inda-
(15) sudhar nu cauv hluoṅ brah ghlāṅ cau indaprañā cauv subhāvansā
(16) cauv tejodhūpes // mok jumnuṃ duk jmoh khñum mūy pā sam cī ..[20]
(17) me gan grū 1 pā suk me bvamṅā kūn 6 me kaev [21] v // mok

(1) A propos de K 144 cf *IC* VII, p 34, et *supra*, p 101
(2) Presque illisible (3) Lecture incertaine (4) āryametrī (5) brahaspatibār (6) gruo (7) citt (8) sārdhā (9) aṅg (10) Mod srae (11) Lecture incertaine (12) chatr (13) Illisible (14) Illisible (15) *lā* est de trop à lire camloṅ (16) Le *n* final est souscrit (17) Voir commentaire (18) kamrataṅ. (19) bhiksusaṅgh (20) Illisible (21) Illisible.

(18) jumnum nā khñuṃ damṅ neḥ thvāy braḥ srīy ratanatraiy nā braḥ bīhār
(19) nu...[1] mahāther pavarasās neḥ jā cauv vatr[2] // doḥ pe mān poṅ ph-u[n][3] kū-
(20) n cauv pe mok chnas sratī bibvā[d][4] yok jā khñumm thve oy jāk is
(21) braḥ buddh aṃmpāl khsec mok tras c.. [5] e bhnek kti kaṃmpī
(22) pros anak noḥ pān ley subhā nā juoy re[s][6] oy no ..[7] dau nau mūy anle...
(23) ... .[8] nā pāp abacināraka[9] nā hon

TRADUCTION

(1) En outre, je... souhaite ceci : quand[10] j'abandonnerai les cinq agrégats[11], et quitterai ce [monde-]ci,
(2) que je puisse devenir un grand souverain *cakrabarti* ! Lorsque le seigneur Srīāryamaitrī
(3) atteindra l'Éveil pour devenir un Buddha, et lorsqu'il[12] entrera au nirvāna, je demanderai à y entrer avec lui
(4) Que le succès soit ! En l'an 1496 śaka, année du Chien, le jeudi, jour de pleine lune[13] de Phalgun,
(5) Ok khun[14] Dibbāsenāsaeṅ[15] et sa famille[16], au cœur rempli de

(1) Illisible (2) vatt (3) Consonne finale restituée (4) *Id* (5) Illisible (6) Consonne finale restituée (7) Illisible (8) Lacune (9) avīcinarak

(10) *Doh pi*, locution circonstancielle, temporelle, accompagnant une action à venir Elle reparaît à la l 19, sous la forme de *doh pe*

(11) Une des nombreuses expressions hybrides pour « mourir » (cf *JA*, 1969, p 211-217) De nos jours, elle se note plutôt d'après le pāli *pan' pañcakkhandh* /bɒŋ pancəkhan/

(12) Le bodhisatv Srīāryamaitrī est représenté par le pronom *anak*, ce qui n'est plus permis en moderne, car *anak* a perdu son caractère sacré de pronom

(13) *Pūramī* est la forme khmère, dès l'époque moyenne, de sk *pūrnimā* Le khmer moderne en a gardé des doublets *pūramī* /borəmey/, et *pūr* /boo/ (cf « Les doublets d'origine indienne », *JA* 1971, p 137

(14) Titre de dignitaire emprunté au siamois, faisant partie de toute une série dont le dénominateur commun est *ok*, noté aussi *uk* ou *ak* en khmer moyen *uk* en khm mod) Des recherches systématiques restent à faire sur les institutions du Cambodge moyen — en particulier sur les diverses titulatures — d'après les documents khmers Personnellement je n'ai fait qu'effleurer le sujet, à l'issue de mes études relatives aux IMA (cf « Les inscriptions modernes d'Angkor Vat », *JA*, 1972, p 107-129) — car il dépasse les limites de mon propre ressort Toutefois je vais maintenant ajouter un supplément d'informations à l'article ci-dessus mentionné, qui est tiré d'une ordonnance royale *(brah rājakrity-kram)*, publiée par Ñuk Thaem dans *Kambujasuriyā* (1945, 10, p 607-619) Certes, l'ordonnance date de 1751 śaka, soit 1828 A D Mais, si on la considère comme un aboutissement des institutions du XVIe s , on peut garder le schéma suivant comme jalon de recherche

(a) *ok ñā* titre de ministres et gouverneurs des grandes provinces

(b) *ok khun*, *ok hmīn*, *ok bān'*, *ok hluon* } titres de fonctionnaires provinciaux

(c) Titres en *cau-* et *brah*

(15) *Dibbāsenasaen*, nom officiel de cet *ok khun* Rappelons *(JA, op cit)* que les dignitaires

(Suite de la note 15 et note 16 page suivante)

(6) foi, firent[1] 5 statues du Buddha, [offrirent] 11 esclaves, 4 buffles, et 12 rizières, ainsi
(7) que des jardins ; puis ils firent 1 grand étendard[2], 4 dais[3], 2 parapluies ; ils offrirent,
(8) pour l'intérieur du *bihār*, 66 oriflammes[4] et 3 parasols[5].
(9) Au moment . il y eut trois lectures[6] de l'Abhidhamm, trois lectures du Mahājāt[7],
(10) [lectures] du Mahābuddhaguṇ[8], de l'*ānisaṅs*[9] des étendards, de l'*ānisaṅs* [des statues] du Buddha, [puis] transfert
(11) des mérites lors du don de nourriture[10] variée pour compléter [ces rites].

étaient désignés, selon la coutume, par leurs noms de fonction, lesquels changeaient avec les mouvements dans chaque carrière *Dibbāsenasaen* est un nom hybride assez bizarre L'élément *saen* étant emprunté au sm *seen*, « arme , rayon de lumière, lumière », on pourrait comprendre soit « l'arme d'un officier divin », soit « un officier divin brillant »

(16) On peut lire soit *grū*, soit *grva*, car le tracé de *ū* et celui du *va* souscrit sont presque identiques En tout cas, il s'agit du mot « famille » (mod *gruo*), et non *grū* du sk *guru*

(1) Le verbe *thve* « faire » gouverne des objets si différents donnés a la suite que je me vois obligée de modifier sa traduction, pour une simple raison de style Au demeurant, *thve* doit être entendu au sens religieux de « accomplir une bonne œuvre »

(2) *Damn*, ou *dann* a la l suiv , correspond a notre mod *dan'* /tuŋ/ Il désigne des « étendards, bannières, oriflammes, drapeaux . »

(3) *Bitān*, < sk *vitāna*, désigne en khmer moyen des étoffes déployées dans les cérémonies comme décoration ou offrande, sous forme de « tentures, dais et courtines » Rappelons qu'on trouve également, un peu plus tard, la forme monosyllabique *phtān*

(4) Ces *dann* (cf n 2) sont plus petits, a savoir des « oriflammes » qui ornent l'autel du Buddha dans le *bihār*, c'est-a-dire le sanctuaire qui constitue le noyau d'un monastère

(5) Sens tiré du vocabulaire moderne En effet, nous distinguons maintenant

a) *chatr*, < sk *chatra*, noté *chāt* a la l 7, « parapluie », occasionnellement « parasol »,

b) *lāmn yū*, ici *dan yūh*, « ombrelle légèrement conique de type japonais, utilisé contre le soleil, ou a titre décoratif » Dans notre passage, *dan yūh* désigne de petits parasols servant a protéger les statues sacrées Des homologues de ce mot existent dans quelques langues voisines, mais son etymologie reste à définir

(6) *Desnā*, < p *desanā*, désigne toute « prédication religieuse » prononcée par des moines en chaire En général, il s'agit de lectures tirées d'ouvrages religieux, canoniques ou non, accompagnées de commentaires

Desnā est complété ici par *cap*, fonctionnant comme quantificateur *Cap*, « arriver au bout, terminer, achever » > quantificateur d'action de durée limitée, d'où « tant de fois ».

(7) Forme réduite de *mahājātaka*, « le grand jātaka », c'est-à-dire le Vessantarajātaka qui est un des plus populaires textes littéraires et édifiants du Cambodge et d'autres pays bouddhistes de l'Asie du Sud-Est

(8) *Mahābuddhagun*, corrigé en *-guṇ*, est un genre de textes extracanoniques communs a la tradition de l'Asie du Sud-Est, qui célèbrent les « vertus, ou mérites » du Buddha ce sont des textes édifiants (cf *infra*)

(9) Le mot figure deux fois sur cette ligne, plutôt mal noté , mais il n'y a pas de doute sur sa nature Il s'agit bien d'*ānisans* (< p. *ānisaṃsa*) qui signifie « le bilan positif des actes, l'avantage des mérites accomplis ». Rappelons l'importance prodigieuse de cette notion dans la pratique bouddhique de l'Asie du Sud-Est elle a donné naissance a un type littéraire religieux, portant le même nom d'*ānisans*. Les textes en question visent à édifier le public sur tel « avantage » qu'on peut acquérir par l'accomplissement de tels bons actes faire des statues du Buddha, des étendards, des tentures, des dons, etc Dans notre passage, *ānisam dan* signifie « l'avantage des mérites acquis (par l'offrande) des étendards », et *ānisam brahh* « le même (par la fabrication) des statues du Buddha ».

(10) *Bhyañj*, < sk *vyañjana* « sauce, assaisonnement » En khm moy , le mot est entendu au sens plus large de « mets qui se consomment avec le riz » (cf khm. *mhūp*)

(12) D'autre part, Ok khun Dibbāsenāsaeṅ et sa famille invitèrent Anak saṃtec braḥ Dhamma-
(13) trailakkh, Anak samtec braḥ Dhammavaṅsā, Anak samtec braḥ Dhammaghosā[1], et les seigneurs[2]
(14) thera, grands et petits, les bhiksu, à s'assembler avec [les laïcs que voici :] Cau Inda-
(15) sudhar, Cau hluon Trésorier, Cau Indaprājñā, Cau Subhāvaṅsā,
(16) Cau Tejodhupes[3]. Ils se réunirent [donc] pour noter les noms des esclaves [suivants] . Pā Sam Ci...,
(17) Me Gan et leurs enfants, Pā Sukh, Me Bamṅā et six enfants, Me Kaev[4]. . . // En s'as-
(18) semblant au sujet de ces esclaves, ils les offrirent au glorieux Triple Joyau dans ce *bihār*,
(19) alors que le mahāther Pavarasāsn était chef du monastère[5]. Au cas où[6] des parents, des
(20) descendants viennent, abusivement[7], contester [ces mesures] en reprenant [les nommés ci-dessus] comme esclaves, que tous
(21) les Buddha, aussi nombreux que les grains de sable, ayant atteint[8] l'Éveil, ne puissent
(22) jamais sauver ces contrevenants ! Les juges[9] qui aideront [ceux-ci] à reprendre [ces esclaves], qu'ils tombent avec
(23) .. .. dans l'affreux enfer Avīci !

(1) Il s'agit de religieux de haut rang, dont le titre est *anak samtec brah* Ils sont appeles par leurs noms officiels, qui sont

— *Dhammatrailakkh*, « les trois caractéristiques d'existence », a savoir *anicca* « impermanence », *dukkha* « souffrance » et *anattā* « non-soi » (VK, I, 380), A noter cependant que *dhammatrailāk* du texte pourrait être une erreur pour *dhammatrailok*, « les trois spheres d'existence » (VK, *id*),

— *Dhammavansā*, « la lignee des adeptes de la Loi »,

— *Dhammaghosā*, « la proclamation de la Loi ».

(2) Du mot *kamryatāṅ*, « seigneur », seuls *k* et *n* sont bien clairs, le reste etant assez erode , de plus, *r* est souscrit a *kam* Sur cette habitude paleographique, voir plus haut a K 144 (p 102, § 3)

(3) Ces dignitaires de titres *cau* et *cau hluon* sont de petits fonctionnaires, designes par leurs noms officiels Signalons que *Tejodhupes* est fait de sk *tejo* et *adhipa*+*īsa*, « le splendide grand souverain »

(4) Les hommes sont appeles *pā*, et les femmes, *me* Des noms lisibles, voici la signification *gan* « groupe », *suk* (< sk *sukha*) « heureux », *bvamnā* « tendrement aimee », *kaev* « cristal, precieux »

(5) *Cauv vatr* = mod *me vatt*, « chef de monastere » Ce *cauv vatr* porte le nom officiel de *Pavarasās* (< p *pavarasāsana*), « le noble enseignement du Buddha »

(6) Sur *doh pe*, voir plus haut (p 123, n 10) La particule *pe* est reprise emphatiquement à la l suiv avant l'énoncé verbal

(7) *Chnas sratī bibvā* = mod *chnās' sratī bibād Chnas* (< /nah/ « excessif ») signifie « être abusif, impudent », d'ou *chnas sratī* « parler abusivement ». *Bibvā*, < sk *vivāda*, est déjà vu souvent dans les IMA, dans le sens de « contester »

(8) *E y* pourrait se reconstituer en *e kroy*, qui a le même sens que l'expression suivante *e bhnek* « dans le futur, à venir ».

(9) *Subhā* est ce qui reste de vx khm *sabhāpati* « chef du tribunal »

INSCRIPTION DE VAT ROMLOK
(K. 27)

Il s'agit d'une stèle de 28 lignes en khmer, lisiblement datée, d'une écriture d'assez bonne qualité ; apparemment, elle était bien conservée au moment de l'estampage. La qualité de la gravure, celle plus relative de la graphie, donnent au texte une première impression de clarté et de facilité Or un examen plus attentif s'avère déroutant, en révélant des détails insolites, difficiles à déterminer. Ce n'est qu'au bout de nombreuses lectures que je suis arrivée à en saisir la raison : l'auteur était un Thai parlant le khmer. Dès lors, il n'y avait plus d'obstacle sérieux à l'intelligence du texte

L'origine thai du scribe se manifeste de trois façons :

a) Il emploie des termes siamois anodins peu habituels en khmer moyen, comme *hmāy* « noter » (l. 19), *sut* « fin » (l. 27), au lieu de khm. moy. *kat*, et *rvac* ou *is*.

b) Il note certains mots khmers selon les habitudes graphiques siamoises. Par exemple

l 13 *rāmboeṅ* au lieu de *rambin*
l. 22 *răn tăp* au lieu de *rantāp*

c) Il en note d'autres suivant sa propre prononciation. L'exemple typique est la pauvreté du siamois en groupes consonantiques initiaux ; elle gêne ses locuteurs dans l'acquisition des langues étrangères autrement riches, comme le khmer ou le sanskrit, au point de provoquer la dissociation de ces groupes dans la prononciation, laquelle se reproduit même dans l'écriture. En général, ce phénomène s'accompagne de l'insertion . *a)* de voyelles épenthétiques *a* /a/, ou *iye* /ia/, *b)* de l'occlusion glottale *ḥ* /ʔ/, *c)* et parfois de l'aspiration des consonnes. Par exemple :

knet « quinzaine claire » devient *khanet* /khanet/ (l. 14)
bejrañāṇ « à la connaissance perçante » devient *bījyerañāṇ* /bichiaraɲan/ (l. 20)
sāstā « le Maître » devient *sassatā* /sassataa/ (l. 24)

Ceci dit, la stèle porte un texte commémoratif.

Il commence par un énoncé de date en pāli, conforme à la phraséologie pāli dans la pratique theravādin : 2130 de l'E.B., soit 1587 A.D.

Puis il relate les circonstances de la construction du monastère Elle a été retardée, dit-il, par les incursions du roi Nares à Lanvaek. Elle ne débuta qu'en 941 de (cuḷa)saka ; on planta la *sīmā* en 942, et tout s'acheva par la dédicace en 949.

Le texte se termine par une brève demande de vœux.

Texte

(1) ◎ sīrīsākyamuṇī sabvañubuddha-
(2) ssa parīnibvānadivasatopa-
(3) tthāya catudinna catumāssa
(4) ekunatiṅsā ekasatasaṃva-
(5) ccharasatādīkānī dvesamvaccha-
(6) rasahassānī atikantānī a-
(7) hesuṃ ◎ ai ta kāl[1] bī sāṅ ārāmm
(8) neeḥ kunaksatr[2] sakarāj pān 949 //
(9) grā loek braḥ naressakhassăt p[i] mok
(10) căp[3] laveek phaek[4] gnā grā noḥ ◎ tal chvap
(11) trū sakkarāj 941 neeḥ ká sāṅ braḥ vīhār[5]
(12) praḥmān[6] pī khae nai traimāss ká saṃrecc //
(13) tecc khae māggh ka rāmboeṅ niṅ sān semā //
(14) ka bīccāranā thmah 1 // khae baisāky khanet prāṃ-
(15) pī koet sukrabār pān sakrāj neeḥ 942
(16) guḥ luh pacu semā // mhāsăghrājā dharṃmmakhītr
(17) sthīt jā pradhān mān brah rājaput rājabrañā
(18) sai senā amaccā dan pūṅ[7] ok hlvaṅ rājavaṅ
(19) mveṅ jā pāsak[8] dāyak daṅ hlāy hmāy kāmnat
(20) kat dān mān pān[9] pūjā mhāstecc bījyerañāṇa-
(21) svāmīsrisāsnā jā āṃbal sīssagan daṅ hlāy khvan[10]
(22) khvāy răn tăp draby toy mān pān pīt[11] semā nā damnīm[12] //
(23) ssarăcc[13] kar he[14] rājabaraparaḥmīr[15] brah aṅg prāṃbīr
(24) siṅ thmah raccanā saṃm luh tūcc prāthnā // brah sassatā
(25) stecc juṃ braḥ sārikadhātu nai rattapallan kar jaṃ
(26) braḥ srīmhābodhī pross debvatā mānuss phoṅ //
(27) păm. . phoṅ añ saṃm dăn brah buddh sut sāsnā prām băn
(28) vassā kamm glāt toy prāthnā kam[16] mān satrū ley

Traduction

(1-7) Depuis le jour du parinibbāna du Buddha omniscient Sirīsākyamuni, il s'est écoulé deux mille cent trente ans[17] quatre mois et quatre jours.
(..7) ..... Lorsque fut fondé ce monastère[18],

(1) Le *l* est souscrit (2) kur naksatr (3) Voir commentaire (4) paek
(5) Le *r* final est suscrit en *repha* (6) pramān (7) dāmn buoṅ (8) upāsak
(9) kat pān toutes les consonnes finales sont souscrites (10) khval' (11) mān .. pīt . consonnes finales souscrites (12) m souscrit à n (13) siec (14) Lecture conjecturale (15) rājabarapāramī (16) kam ∾ kum.

(17) *Ekunatinsā* signifie « 30 moins 1 » Ajoute a *ekasatasamvacchara* « cent un ans », il donne « cent trente ans ».

(18) « Le monastère » est désigné par le mot *ārāmm*, < p *ārāma*, dont l'équivalent khmer est *vatt* (cf *supra*, K 39, l 19 *cau vatr* « chef de monastère »)

(8) en l'année du Porc, la [cula]sakarāj atteignit 949 ans.
(9) Au moment où[1] le roi Brah Nares[2] vint
(10) s'emparer[3] de Laṅvaek[4], nous nous dispersâmes alors. Puis,
(11) en l'an 941 de la [cuḷa]sakarāj[5], nous commençâmes[6] le *vihār*[7],
(12) en trois mois, donc en un trimestre[8], ce fut achevé.
(13) A la fin de Māgh, nous nous occupâmes[9] d'ériger la *semā*[10].

(1) *Grā* signifie « moment, fois », d'etymologie incertaine Dans le tracé des caractères il y a très peu de différence entre *l* et *s* lorsqu'ils supportent des signes vocaliques on lirait aussi bien *loek* que *soek* Le premier signifie « lever, soulever, enlever > fois », le second pourrait être rapproché de mod *sik* « la guerre » J'ai choisi la première lecture, ce qui donne *grā loek*, lit temps-fois, locution circonstancielle de temps

(2) Un sujet parlant khmer n'aurait eu aucun mal à prononcer le groupe de consonnes initial /ks-/ du mot d'emprunt sk. *kṣatra* « le prince, le roi », il l'aurait noté *ksatr* /ksat/ En revanche, il arrive a un locuteur thai d'origine de dissocier un tel groupe (cf Introduction, c) Ici, le phénomène s'accompagne d'une épenthèse vocalique et d'une aspiration de la consonne initiale, ce qui se reflète dans l'orthographe *khassăt*

(3) Le signe du khmer moyen, nous l'avons vu, a deux usages *a)* il tient lieu de *n* final /-ŋ/, *b)* il marque la brièveté de /a/ Notre verbe, noté , peut se lire de deux façons

a) *cpă* /cpaŋ/, « faire le guerre », ou bien,

b) *căp* /cap/, « s'emparer de »

Or, le scribe semble avoir pris le second parti dans presque tout le texte, d'ou ma lecture *căp*, jusqu'à preuve du contraire

(4) *Laveek* correspond à *lanvaek*, nom d'une ancienne capitale du Cambodge (transcription française Longvek) Lexeme originel, dérivé de *vaek* (vx khm *vek*) « séparer en deux, écarter », *lvaek* est tres répandu en khm moy , dont Rāmakerti I nous fournit de nombreux exemples « séparation, fente, fissure, bifurcation » Le toponyme *laveek* ∾ *lanvaek* pourrait désigner « un carrefour de routes, une clairiere de forêt » par exemple

(5) *Chvap trū sakkarāj 941*, lit rencontrer, correspondre à 941 de , *chvap* étant à rapprocher de mod *cuop*, « toucher, rencontrer »

(6) Le prédicat *sān* « ériger » est marqué par la particule *ka* Celle-ci se rencontre sporadiquement en vieux khmer , elle apparaît plus souvent en khm moy en rapport avec l'expansion de la phrase dans le style narratif C'est la particule inchoative par excellence Les verbes ainsi marqués peuvent être rendus par « se mettre a , alors, on fait .. » Cf. *infra*, l 12, 13, 14, 23

(7) Il s'agit du sanctuaire contenant la ou les statue(s) du Buddha, où se déroule le culte, et qui constitue le noyau du monastère *(vatt*, ou *ārām)*

(8) On a affaire, apparemment, a une simple redondance, où khm *pī khae* « trois mois » est glosé par *traimāss* (< sk *trimāsa*)

(9) *Rāmboen* = *raṃbin* qui signifie de nos jours « penser, réfléchir à, dépendre de » Donc, la traduction par « s'occuper de », apparemment lâche, est seulement dictée par le contexte français

(10) *Semā*, < sk et p *sīmā*, désigne ici « les bornes rituelles du périmètre d'un monastère » Une relation moderne de ce rite est donnée par M Giteau dans *Le bornage rituel des temples bouddhiques au Cambodge* (Pub de l'E F E O , vol. LXVIII, 1969)

Au point de vue phonétique, on notera l'ouverture de /i/ dans la première syllabe des mots d'emprunt Ce phénomène existait sporadiquement en vx khm : on relève par exemple *semā* dans K. 956, xe s (*IC* VII, p 131, l 44) Il s'est accéléré en khmer moyen, autrement la présyllabe khmère non-accentuée aurait perdu sa voyelle, c'est-à-dire /simaa/ > */səmaa/> */sma/. En voici deux autres exemples

kīrti > /keer/ « renom, réputation »

śira > /seer/ « crête des oiseaux »

L'orthographe khm moy s'adapte à cette évolution, donc *semā*, *kerti* et *ser* Mais, pour /semaa/, le VK a imposé un retour à l'orthographe étymologique, d'où moderne *simā* (VK, II, 1360)

(14) Pour cela nous recherchâmes[1] un bloc de pierre. En Bisākh, le hui-
(15) tième jour de la lune croissante[2], année 942, un vendredi[3],
(16) exactement, nous plantâmes la *semā*[4]. Le mahāsangharāj Dhammakhett
(17) présida la cérémonie[5] a laquelle assistèrent le fils du roi Rājabañā
(18) Sai[6], les officiers, les dignitaires divers, Ok hluoṅ Rājavan
(19) Mīoen[7], comme upāsak. Ces donateurs rédigèrent
(20) le texte[8] d'offrandes qu'ils présentèrent au Mahāstec
(21) Bejrañānasvāmisrīsāsnā avec ses disciples[9], ils s'occupèrent
(22) activement[10] de préparer des biens[11], tandis qu'ils achevèrent la *semā*[12] selon la tradition.

(1) Khm mod *bicāranā* n'a jamais ce sens, mais plutôt « réfléchir, juger, discerner » Or, comme Rāmakerti I a montré plus d'un exemple d'archaïsme semantique, il m'a semblé légitime de considerer sk *vicārana* avec le sens de « se mouvoir, parcourir », d'ou mon interprétation *bīccāranā thmah* « rechercher de la pierre »

(2) Sur la notation *khanet* pour *khnet* « quinzaine claire », voir Introduction, *supra*, p 126

(3) De nouveau, une expression ampoulée de la date, lit . « le vendredi, la [cula] saka ayant atteint maintenant 942 »

(4) *Pacu* à corriger en *pañcuh*, lit « faire descendre » Ici, comme en khm mod également, il s'agit du terme consacré pour « planter » les bornes du périmetre d'un monastere Cf M Giteau, *op cit*

(5) Ce *mhāsaghrājā*, ou *mahāsangharāj*, est peut-être le chef de notre monastere Chaque ceremonie solennelle est placée sous la présidence d'un personnage de marque, dit *pradhān*

(6) *Rājaput* signifie bien « fils du roi », dont le nom est noté *rājabrañā sai* Ce nom comporte, selon la coutume, deux éléments le titre *rājabrañā*, à corriger en *rājabañā*, et le nom propre *sai* Étant donné la dépréciation de certains termes de titulature khm moy (y compris *brah* et *bañā*) il n'est pas surprenant de voir notre *brañā* préfixé de *rāja-*, lorsqu'il s'applique a un fils de roi *Rājabrañā* équivaudrait à « Son Altesse royale »

Le nom propre *sai* n'est certainement pas le nom officiel du prince Depuis toujours les membres de l'aristocratie khmere portent des noms choisis Sémantiquement, il va de soi qu'on choisisse des signifiés ayant une valeur morale ou esthétique Phonétiquement, on préfère les sons indo-aryens (plus tard siamois aussi) Il en résulte des noms beaux et plaisants, plus ou moins longs, par conséquent difficiles à manier dans la vie quotidienne Aussi voit-on fleurir à côté beaucoup de petits noms, des surnoms, plus simples, chargés d'affectivite A titre d'exemples, citons deux noms celebres plus proches de nous

Noms officiels	Petits noms
Harirraks-Rāmā	*Ang Tuon* (al Duong « disque d'un astre »)
Narottam (al Norodom)	*Ang Cralin* « de taille moyenne, mignon »

Pour notre prince, nous n'avons que le surnom de *Sai*, qu'on rapprochera de p *seyya* « meilleur, excellent »

(7) Pour ce dignitaire, nous avons la titulature complete

Grade	Nom officiel	Nom personnel
Ok hluan	*Rājavan*	*Mven*

Sur cette question en épigraphie khm moyenne, voir mon article « Les inscriptions modernes d'Angkor Vat », *JA*, 1972, p 110-112, et cf *supra*, K 39

(8) Expression hybride sm *hmāy* «noter», khm *kāmnat* « texte », et khm *kat* « noter » Dans un tel énoncé hétérogene, la redondance est inévitable

(9) Ce religieux, certainement de haut rang, s'occupe sans doute de la pose effective de la *semā* Nous n'en connaissons pas exactement la situation, ni l'etat, nous savons qu'il officie « en compagnie de, avec » *(jā āmbal)* le « groupe de ses disciples » *(sīssagan* < p *sissa + gana)*

(10) En khmer correct, on aurait eu *khval khvāy* L'orthographe *khvan* note la prononciation siamoise du *l* final en /-n/

(11) Sur la notation particuliere *rān tāp*, voir Introduction, *supra*, p 126 Elle correspond à khm moy *rantāp* et khm mod *rantāp'* /rəndap/, « faire des preparatifs rituels, ou cultuels » Il s'agit d'apprêter des biens d'offrande, dont on a dressé la liste (l 20), destines au grand officiant assisté de ses disciples dans la pose de la *semā*

(12) *Pīt* est rendu ici approximativement Il peut signifier soit « recouvrir une surface,

(23) Après quoi, on organisa la procession des statues du Buddha[1], au nombre de sept,
(24) sculptées dans la pierre : que nos vœux soient exaucés[2] ! Le Maître[3]
(25) représenté[4] par les saintes reliques dans le trône de joyau, et par
(26) le saint arbre *bodhi*, est le sauveur des dieux et des hommes.
(27) ... Nous demandons à renaître au temps[5] d'un Buddha, jusqu'à la fin de son règne[6], [à savoir] cinq mille
(28) ans, sans jamais être déçus dans nos vœux, ni avoir aucun ennemi !

la tapisser », soit « fermer, boucher », on pensera alors au remplissage de la fosse de la *semā* Le choix entre ces deux acceptions est laissé aux lecteurs

(1) *Rājabaraparâhmīr*, à corriger en *rājabarapāramī*, lit « la noble et royale Perfection suprême », à savoir « le Buddha »

(2) Curieuse proposition incise

(3) Il s'agit encore du « Buddha »

(4) *Jum*, ou *jam* à la fin de la même ligne, signifie de nos jours « faire le tour, le tour, le périmètre » Le khmer moyen s'est servi du dérivé *jamnum* pour désigner « un groupe, une assemblée, une assemblée de justice », attesté fréquemment dans les satyāpranidhān Or, dans IMA 3 (*BEFEO* LVII, 1970, p 99-126), on lit *brah bisnulok ta jā sthān jumnum nai debvatā mahākhsetr mahābrahmmarasīh siddhisakti nu debvarāks pittaragan phon* (A, l 62-64), que j'ai traduit par « Brah Bisnulok (alias Angkor Vatt) qui est le lieu de réunion des dieux *mahākseir*, des grands *brahmarsi* tout-puissants ainsi que des divinités protectrices et des troupes des Peres . » Cette équation *jamnum* = « réunion » fut remise en question plus tard au cours de mes lectures de manuscrits En effet, la même expression *jamnum devatā* y est bien définie par le contexte comme « le siege ou la demeure des dieux » En récapitulant pour *jamnum*

« groupe, assemblée assemblée de justice, résidence »

on voit bien ce qui nous a échappé dans la définition du mot de base *jum*, que nous pourrons compléter comme suit

« s'assembler, se trouver, résider, demeurer »

Ce dernier sens convient bien à notre passage le Buddha « résidant » (= « représenté » dans ma traduction libre) dans les saintes reliques et le Ficus sacré

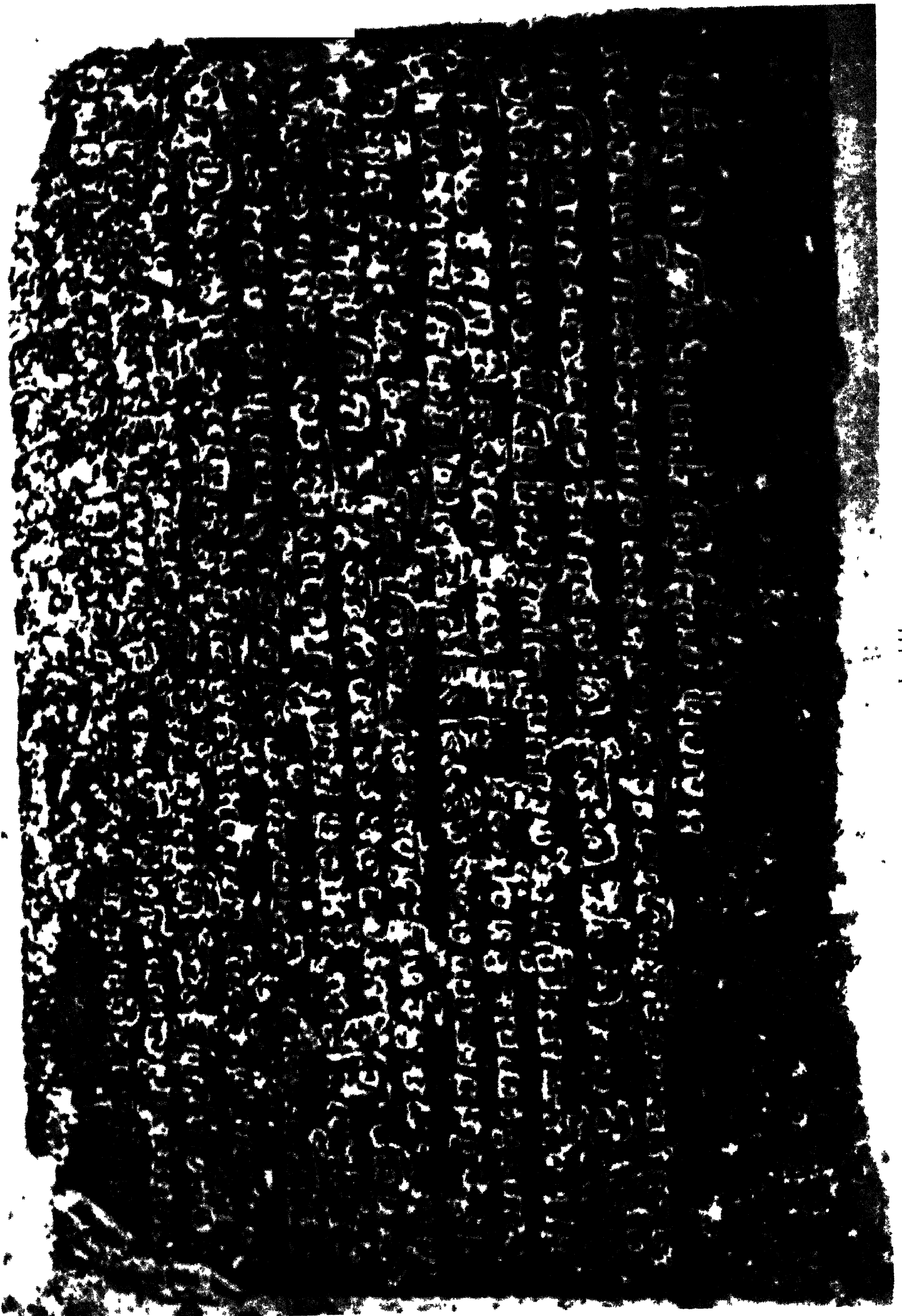
(5) Le prédicat *dān* signifie « se passer à temps, en même temps, aussi longtemps que »

(6) *Sut* est siamois pour « finir, fin » (cf khm *rvac*, *is* ou *cap*) *Sāsnā*, < p *sāsana*, ne désigne pas seulement « l'enseignement du Buddha », mais encore la durée d'existence de cet enseignement ».

INDEX

K 39

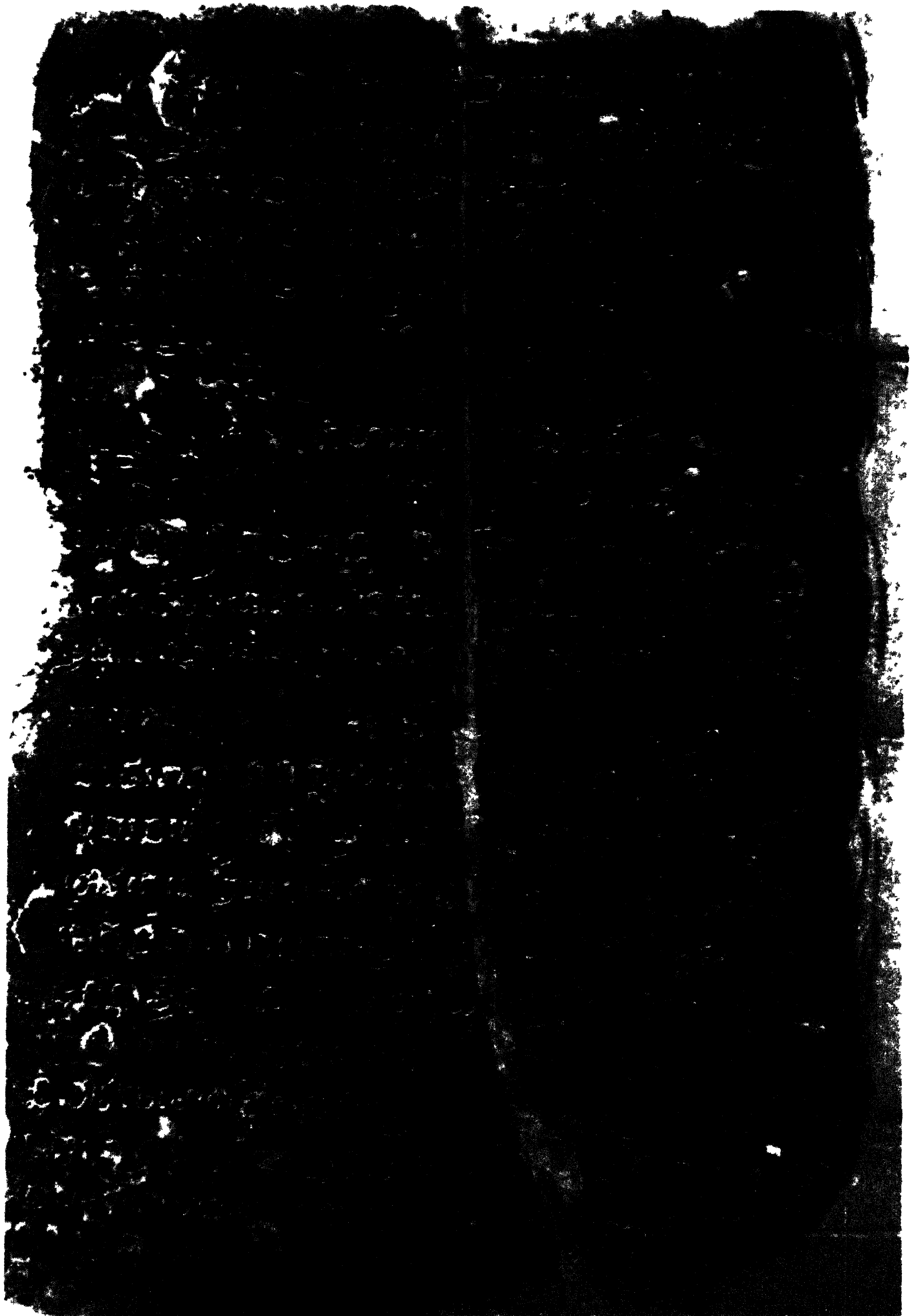
K 27



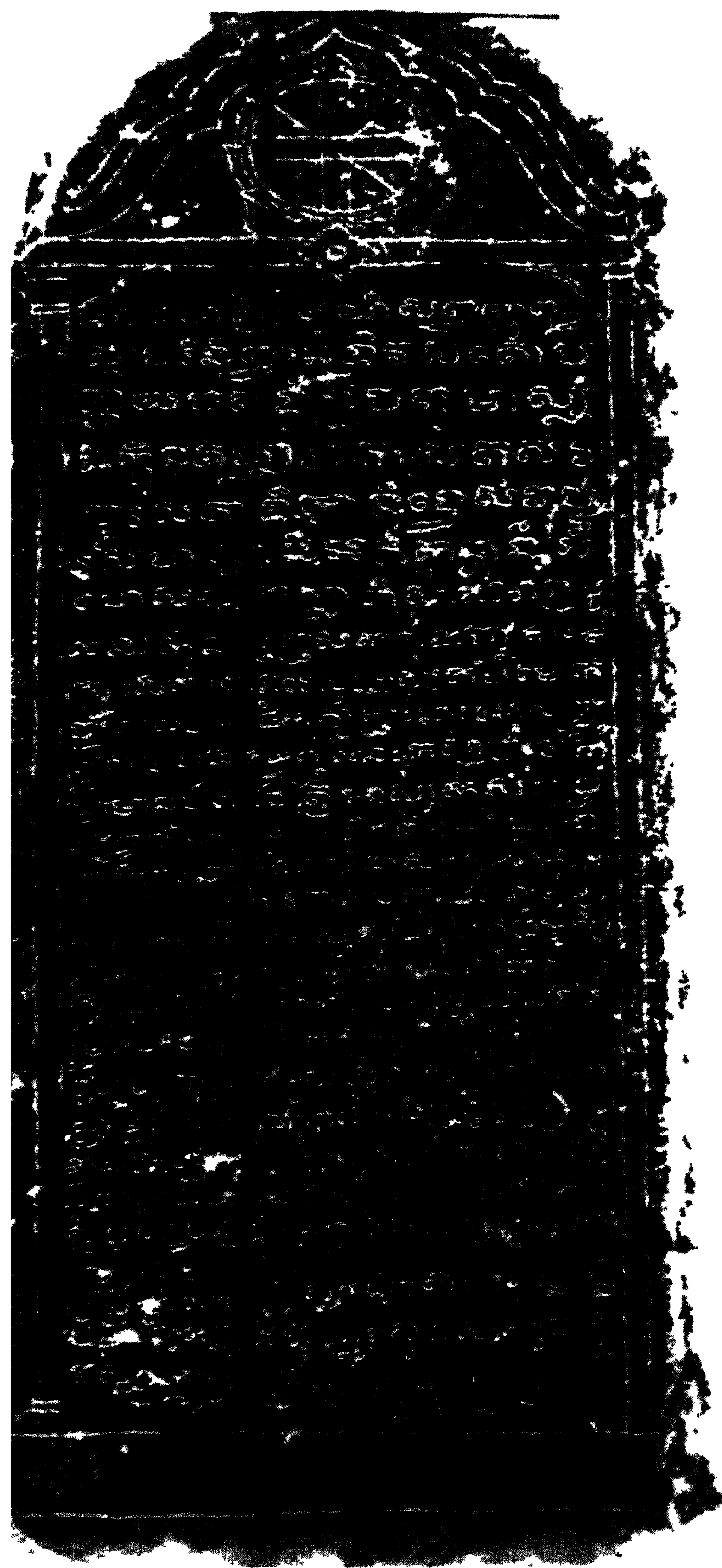
K 111

PLANCHE XXIV

K 177



K 39



K 27

LES *CPĀP'* OU « CODES DE CONDUITE » KHMERS

(VI)

CPĀP' TRĪNETI

PAR

SAVEROS POU & PHILIP N. JENNER

INTRODUCTION

I. *Sources*

A *Pūbīt Mahārāj*, Paris, Plon-Nourrit et Cie, 1901.
B *Cpāp Trīneti*, Phnompenh, Institut Bouddhique, 1re éd., 1941.
C « Cpāp' Trīneti », dans *Cpāp' Phseṅ-phsen*, vol 3, Phnompenh, Institut Bouddhique, 2e éd., 1959
D *Cpāp' Trīneti...*, Phnompenh, Seṅ Nuon Huot, 1959.
E « Cpāp' Trīneti », dans *Cpāp' Kram*, *Cpāp' Kerti kāl*, *Cpāp' Kūn cau*, *Cpāp' Trīneti* . , Phnompenh, Sen Nuon Huot, 1963, p. 29-48
F « Cpāp' Trīneti », dans *Cpāp' Phsen-phsen / Chbab divers* . . Phnompenh, Institut Bouddhique, 3e éd., 1967, 4e éd , 1970, p. 105-119

1. Pour commencer par le plus aisé, prenons B, C et F, trois éditions données par l'Institut Bouddhique de Phnompenh. Elles sont pratiquement semblables et paraissent les plus fidèles à la tradition littéraire orale B et C ne sont pas du tout annotées , F porte deux variantes de lecture (32c, p. 110 ; et 69g, p. 117).

D et E, au contraire, sont riches en commentaires, malheureusement très peu valables — ce qui n'a rien d'étonnant parce que l'éditeur est loin d'avoir les qualités des savants de l'Institut Bouddhique.

A est la recension la plus originale. Elle fait partie d'une collection de textes khmers publiés par les soins de l'Abbé Guesdon, sous le titre de

Saebhau khmaer

(à rectifier en *Sīev bhau Khmaer*, ou « *Livres khmers* »).

Selon toute vraisemblance, Guesdon a utilisé le manuscrit qu'il possédait tel quel : (a) avec toutes les fluctuations de texte et d'orthographe, (b) sans aucune retouche d'édition. A première vue, c'est un des textes les plus défectueux qu'on puisse concevoir. Pourtant, comme on l'a déjà signalé[1], un texte authentique manuscrit est au philologue moins épineux que les éditions travaillées par des esprits pauvres en ressources linguistiques et philologiques.

Le titre de A est aussi une exception par rapport aux autres De type *pratīka*, il reproduit simplement le premier vers du poème

Pūbīt Mahārāj, ou « Ô, Grand Roi ! »

Il est en accord avec la formule de clôture du manuscrit

Neḥ satrā pūbīt mahārāj

« Ceci est le texte *Pūbīt Mahārāj* » ; et nulle part on ne décèle la trace du titre courant, *Trīneti*, que nous avons définitivement adopté pour notre étude[2]. Il est regrettable, soit dit en passant, que le copiste ne nous ait donné aucune indication sur l'auteur du *Cpāp'*.

2. Ces différentes sources contiennent un seul et même texte, poème de 81 strophes — longueur moyenne — composées sur le mètre *Kākagati* ou « Démarche du corbeau » : ce sont des septains isométriques de quatre pieds[3]

Le texte contient 1.837 mots qu'on peut réduire en 612 éléments lexicaux, abstraction faite des expansions métriques. Le décompte des rimes donne un coefficient de 39,9 %, ce qui place théoriquement le *Trīneti* après l'IMA 38, datée de 1702 A D., de coefficient 42 %[4]

II *Structure.*

1 Le présent *Cpāp'* est communément connu sous le titre ci-dessus mentionné : *Trīneti*, prononcé /trey nẹẹt/ Si la forme du nom est indiscutable, son étymologie, en revanche, a été très embrouillée dans l'esprit des gens, y compris les détenteurs de la tradition eux-mêmes. Dans le composé *trīneti*, le deuxième élément /neet/, *neti*, était en voie de disparition du lexique khmer. Aussi assistait-on à diverses interprétations, où naturellement l'étymologie populaire, pittoresque, jouait une grande part, comme par exemple l'adoption de la forme *Trīnetr* qui faisait allusion au concept de « Ayant trois yeux ».

Nous avons déjà abondamment discuté le problème de *-neti* en khmer dans un précédent article auquel nous préférons renvoyer les lecteurs[5]. Nous rappelons seulement qu'un *cpāp'-neti*, par définition, traite des problèmes de différente nature touchant le roi.

(1) S Pou, *Éudes sur le Rāmakerti*, EFEO, vol CXI, 1977, p 7, 8 et 10

(2) Ce titre multiforme n'est pas unique dans la littérature khmère

(3) Pour les détails, nous renvoyons les lecteurs à notre première étude sur les *Cpāp'* « *Cpāp' Kerti kāl* », dans *BEFEO* LXII, 1975, p 372-73 , voir aussi IMA 38, poème polymetrique, dans *BEFEO* LXII, 1975, p 293-94

(4) Cf Philip N Jenner, « The Relative Dating of Some Khmer *Cpā'pa* », dans *Austroasiatic Studies*, Honolulu, 1976, II, p 693-710

(5) « Les *Cpāp'* ou ' Codes de conduite ' khmers (IV) *Cpāp' Rājaneti* ou *Cpāp' Brah Rājasambhār* », dans *BEFEO* LXV, 1978, p 361-402

En premier lieu, *Trīneti* doit être compris « La *neti* ternaire », on pourra ensuite le gloser par « La *neti* (contenant des propositions) tripartites ». En effet, le corps du *cpāp'* (st. 24-64) consiste en triades de propositions énoncées ensemble, dont chacune se développe en trois assertions, ce que nous schématiserons par

		a1
	Proposition A	a2
		a3
		b1
Leçon	Proposition B	b2
		b3
		c1
	Proposition C	c2
		c3

2. Le *Trīneti* est tout à fait anonyme Aucune des copies et éditions ne fait allusion à l'identité de l'auteur , personne dans la communauté khmère n'en a gardé de souvenir, vrai ou faux, comme le cas s'est présenté pour le *Rājaneti*[1] , et pis que cela, rien dans le style du *Cpāp'* ne nous permet d'esquisser un portrait de l'auteur de manière satisfaisante.

Certes, nous connaissons la destination du *Cpāp'*, puisqu'il s'ouvre par un vocatif des plus précis .

Pabitr mahārāj « Ô, Grand Roi ! »

qui ne sera point démenti par la suite Cette adresse sera même plus développée dans certaines strophes (19, 20, 21, 22, 23, 65, 66) pour bien attirer l'attention du prince au déroulement du discours

La terminologie et la teneur du *Cpāp'* ne laissent donc aucun doute sur l'auditeur intéressé, à savoir un souverain ; en conséquence, l'auteur ne peut être qu'un précepteur, chargé de l'éducation dudit prince, et qui est toujours appelé au Cambodge *braḥ rājagrū* (Cf vx khm. *vrah guru*). Néanmoins, il n'est pas possible de déterminer son état au moment de la composition du poème, c'est-à-dire de savoir s'il était religieux ou laïc S'il s'agissait d'un laïc, ç'aurait été un *kavipaṇḍit*, ou « poète-sage », personnage bien connu de la cour de l'époque moyenne doué de grand talent littéraire et de « sagesse »

Mais, nous demandons-nous, un roi régnant aurait-il eu besoin d'un *cpāp'* de ce genre? Ou encore aurait-il eu la patience d'écouter les exhortations de son *rājagrū* ? La réponse ne sera pas affirmative, d'après ce que nous savons de l'histoire politique et sociale de la cour khmère jusqu'au XXe siècle En revanche, il y a toujours eu au Cambodge des érudits, chargés ou non de l'éducation des enfants royaux, qui se donnaient pour mission de « composer des œuvres » *(cāp', can)* pour le bien de « tout le public » *(anak phaṅ, mahājan)*[2] , et leur mission serait

(1) Cf *Ibid*

(2) Tendance didactique prédominante au Cambodge depuis l'époque moyenne Cf S Pou, « *Subhāsit* and *Cpāp'* in Khmer Literature », dans *Ludwik Sternbach Felicitation Volume*, Lucknow, 1979, Part I, p 331-348

ennoblie par tout contact avec la royauté[1]. Leur foi dans cette dernière était aussi sincère que leur *saddhā* bouddhique. Aussi, il ne nous est pas difficile de nous représenter des *paṇḍit* composant des écrits *neti* par conviction ; ils mettaient leur talent (littéraire et scientifique) au service d'une institution en qui ils avaient pleinement foi. A titre de comparaison, nous pouvons citer deux exemples de l'histoire littéraire tardive du Cambodge *Lokanăy*, composé par le grand poète Naṅ de la fin du XVIIIe siècle, et *Rājanītisāṭh*, œuvre de Nau, du milieu du XIXe siècle, ce dernier n'ayant jamais exercé la fonction de *rājagrū* dans sa vie[2].

Même si notre poète était effectivement un *rājagrū*, il serait plus judicieux de penser qu'il écrivait non pour un roi régnant, mais pour un ou des enfants royaux dont il avait la charge (intellectuelle, morale et spirituelle) Il les instruisait sur le pouvoir et les devoirs du souverain, ainsi que sur la condition humaine en général. Il sublimait délibérément son personnage en le consacrant, afin d'assurer le maximum d'efficacité de son enseignement. Et cette technique est loin d'être un cas unique dans les œuvres khmères.

3. Quelle est donc la teneur du présent discours ?

Le *Trīneti* est, parmi les *Cpāp' cās'* ou « anciens », un poème construit, le mieux structuré. Il ne s'agit pas là d'un jugement de valeur. Mais nous avons été habitués jusqu'à présent à autre chose · discours sans plan établi, où l'auteur passe d'un thème à l'autre lestement sans souci d'ordre et de transition, où il revient parfois sur ses pas pour donner un autre tour à la même idée, où il interrompt le fil de ses leçons pour un bref appel direct à ses élèves, et ensuite repart de la même allure Bref, une causerie à bâtons rompus, une sorte de bavardage sur un sujet sérieux, par ailleurs rempli de charme et d'imprévu.

Or, le *Trīneti* est un poème façonné dont le plan saute aux yeux : exorde (st. 1-4), corps du discours (st 5-64) et conclusion (st. 65-78). Plan classique, donc, en trois parties, lesquelles se subdivisent en paragraphes non moins distincts.

3 1. Dans l'exorde, le poète-sage invite le royal auditeur à écouter son discours qui a trait à un code, lequel sera « celui de toute la nation » *(nai nar janajāti)* , il enjoint aussi tous les futurs « serviteurs royaux » à en faire de même, et à faire preuve de loyauté envers « le maître » *(amcās')* En quatre strophes, cet exorde résume la matière d'un *Cpāp' neti* . relations du roi avec son entourage, et les autres sujets

3 2. Le discours principal est fait de deux parties de style tout à fait différent, séparées par un intermède

3.2.1 La première partie (st 5-18) examine le Bon et le Mauvais dans quatre objets *mantrī* « ministre, dignitaire » , *puttam*, « fils » ,

(1) Comme dans toutes les sociétés monarchiques de tous les temps

(2) Cf « *Subhāsit* and *Cpāp'* in Khmer Literature », *op cit* , également, S Pou, « La littérature didactique khmere les *Cpāp'* » (à paraître dans *JA*)

bhūmi « terrain de résidence » et *geham* « maison ». Lorsqu'il s'agit du mauvais aspect, ces termes sont affublés du préfixe indo-aryen *ku-*, dans le cas contraire, du préfixe *su-*.

Cette distinction n'est pas une fin en soi. Elle comporte des effets qui se répercutent sur les sujets intéressés. En d'autres termes, chaque objet, qu'il soit animé ou inanimé, est conçu comme porteur de « signes symboliques » appelés *lakkh(ṇ)*, /leak/. Bon signe assure naturellement la prospérité du sujet, et mauvais signe le contraire Il importe en outre de savoir que les « signes » ne sont pas immuables ; ils se cultivent ; ils sont donc susceptibles d'évoluer jusqu'à changer d'état · il n'y a aucune barrière infranchissable entre le Bon et le Mauvais. Et dans ce perpétuel mouvement, le sujet est considéré comme agent. Il est censé connaître la qualité des « signes » pour son propre bien. Si d'aventure il est affublé de mauvais signes, il lui est loisible de les amender, de les améliorer. Ainsi, nous avons de nouveau affaire à la responsabilité entière de l'homme, qui est un des piliers de la philosophie bouddhique de l'époque moyenne.

3.2.2 Dans l'intermède (st. 19-23), le poète-sage exhorte le royal auditeur à plus d'attention, et de sagesse.

3 2 3. La deuxième partie (st 24-64) constitue le cœur du discours Des thèmes de réflexion d'ordre général, teintés partout de la croyance dans les effets des « signes » (cf. *supra*), sont développés par *triades*, dont chacune est encore analysable en *trois* (cf. *supra*, II, 1). Que l'auteur ait choisi le dénominateur « 3 », cela n'a rien d'étrange, parce que c'est le parfait symbole Chiffre sacré chez les anciens Indiens et Khmers, brahmanistes et bouddhistes, il a aussi des vertus mnémotechniques indiscutables, qu'on attend volontiers dans un texte didactique.

Plus remarquables sont la construction et le style de tout ce passage. Reprenons une des propositions pour l'analyser, soit à tout hasard

28a : *pī phgaṅ' snehā*

Lit. « triple-entretien-affection », c'est-à-dire « l'entretien de l'affection comporte trois aspects ». Une proposition entière, réduite en formule gnomique faite grammaticalement de trois éléments, et prosodiquement de quatre pieds . il est difficile de concevoir plus de compacité et de concision ! Certes, une langue sans flexion se prête bien à ce tour de force. Mais on ne doit pas négliger l'hypostase latente des éléments principaux de ladite langue. Ainsi, *phgan'* peut fonctionner comme verbe, « entretenir », ou comme nom, « l'entretien », *snehā* signifie « l'attachement, l'affection », et parfois « aimer » Mais le plus effectif est le traitement du prédicat « être de trois sortes », ouvrant l'énoncé, et condensé en *pī* « trois ».

Or, dans d'autres propositions similaires de ce passage, *pī* est redoublé pour compléter le mètre. Cette forme *pī-pī*, /bey bey/, s'est vite cristallisée phonétiquement et sémantiquement, au point de fournir un titre au *cpāp'* : *Trī-neti*.

Donc, l'auteur

(1) énonce la proposition	*pī-pī asār* (24a) « Triple est l'insignifiance »
(2) s'en demande la signification .	*mtec hau asār* (24d) « Qu'appelle-t-on insignifiance ? »
(3) et la commente ·	*nā hau asār..* (st. 25 entière) « Ce qu'on appelle insignifiance... ».

Ce modèle de leçon à trois temps, appliqué à chaque sujet, multiplié ensuite par trois, cristallise vite les segments initiaux des vers en paradigmes, qui reviennent dix fois comme une ritournelle.

3.3. La st. 65 ouvre une conclusion exceptionnellement longue, mais faite de logique. Elle se déroule en deux étapes.

Elle s'adresse d'abord personnellement au royal auditeur, l'invitant à tirer profit des leçons exposées, lors du choix de ses ministres et dignitaires

Suit un autre passage de type ritournelle, l'invitant à pratiquer le discernement, puis à éviter les abus et négligences (cf. *infra*, III, 3.2). La récompense de ses efforts sera une destinée « glorieuse » *(ḷ kerti)* à l'exemple de *Brah Rāmā*, prévision toute naturelle quand on connaît l'idéal royal de l'époque moyenne.

Les quatre dernières strophes sont adressées à tous les auditeurs, ou lecteurs, en les priant de faire preuve d'indulgence (cf. *infra*, p. 187, n. 6) et de résolution dans l'étude

III *Langue et style.*

Le bref aperçu sur la construction du poème et les triades de propositions laisse prévoir l'originalité du *Trīneti* parmi les *Cpāp'*, originalité qui doit beaucoup également au talent de l'auteur. Ce serait banal de souligner seulement les qualités d'érudit et de fervent *upāsak* du poète : elles sont essentielles, requises pour traiter un sujet *neti*.

1. Cela étant, il faut examiner minutieusement la forme du *Trīneti* elle-même. Le ton est plus posé que dans les premiers *Cpāp' cās'*, sans être pourtant doctrinaire , on se sent placé dans une ambiance autre que celle d'un foyer khmer de moyenne condition ; il n'y a pas trace de familiarité, de bonhommie, qui, comme dans le *Cpāp' prus*[1] par exemple, confine parfois au burlesque

1.1. En traitant de « la Chose royale » *(rājakār)*, l'auteur était tenu de raffiner son langage et son style. Ce raffinement se révèle d'abord dans le *rājasabd* de règle, ou « vocabulaire princier ». Dans les énoncés touchant le prince, les noms sont pourvus du préfixe *rāja-*, comme dans *rājamantrī*, ou du préfixe sacré *braḥ* comme *brah tamrih*, « la réflexion », *braḥ mātrā* « mesures prises par le roi »... Les verbes prennent le préfixe *dran'* (lit. « tenir, être pourvu de »), comme *draṅ'amnāc* « être tout-

(1) Voir *BEFEO* LXIII, 1976, p. 313-350

puissant », *dran' braḥ lamriḥ* « réfléchir ». Mais quand un sujet du roi « reçoit » quelque chose du maître, il le « place sur sa tête », *duk loe sirasā*.

1.2. En second lieu, le vocabulaire relevé comporte des mots khmers choisis, excluant toute familiarité, et en particulier des mots savants indo-aryens, faits de sanskrit et pāli. Certes, le khmer a emprunté depuis des siècles des mots indo-aryens, et les a bien assimilés au point de les incorporer dans la langue courante. Qu'on pense aux « Lehnworter »[1], tels que *sukh* « bonheur, bien-être », *dukkh* « douleur, chagrin », *santān* « famille », et *rāstr* « royaume, sujets du roi »... , ils sont devenus des mots de base khmers dès l'époque moyenne.

Or, ce qui est d'un intérêt plus particulier pour la linguistique, c'est l'existence des « Fremdworter »[1], mots d'origine étrangère, en l'occurrence indo-aryenne, empruntés de toute pièce ou faits sur place, et considérés comme plus relevés et plus nobles que les homologues existants. D'emploi très limité, ils occupent une place marginale du lexique général. Le mot *byaggh* « tigre » en est un bon exemple : il n'est jamais vraiment naturalisé en khmer[2]. Le cas particulier qu'est notre *neti* comporte des termes hyperboliques servant d'épithètes au roi. A côté du très courant *braḥ pād* « Sa Majesté » (lit les pieds sacrés), citons *adhirāj* et *mahārāj* « le grand souverain », *braḥ paramanāth* « l'auguste Protecteur », *brah bhūpāl* « le Protecteur de la terre », et même *cam cau*, d'origine siamoise, « le sommet, le chef »[3].

2. Examinons le cas extrême de l'usage des langues étrangères au niveau supralexical, à savoir dans la composition même du texte.

2.1. De st. 5 à st. 18, l'auteur utilise un procédé de style que nous nommons de nos jours *'ray kaev*, et qui est presque de règle dans les textes de sermon. Il consiste à sectionner le discours en propositions, à faire débuter celles-ci par des mots ou sentences pāli, et à les commenter à la suite en simple khmer ou *samrāy* (cf. *infra*, p. 180, n. 1)[4].

Voici l'exemple de la st. 9 :

muoy KUPUTTAṂ	« Maintenant « *Fils mauvais,*
NĀSATI KULAṂ	*famille en ruine !* »
pad panlae thā...	Cette citation se commente ainsi : »[5].

Ces stances pāli sont une création personnelle. On touche là une question capitale en linguistique khmère, celle de la composition pāli. Pour être connue, elle demande un long labeur de recherche soignée, parce qu'elle échappe aux règles établies dans les deux langues d'origine

(1) Termes de linguistique allemande employés *mutatis mutandis*.

(2) Problème commun à toutes les étapes du khmer. Malheureusement, en dehors des locuteurs avisés, on n'est guère renseigné. Le VK a fait quelque effort pour signaler ces mots non courants, tandis que les dictionnaires bilingues contemporains ne sont d'aucun secours.

(3) Cf. *Études sur le Rāmakerti*, *op. cit.*, p. 84-86, et p. 115-119.

(4) Cf. IMA 32, dans *BEFEO* LX, 1973, p. 226-230.

(5) Ces sentences seront notées en caractères *mūl* dans le texte khmer, en capitales de romain dans le texte translittéré, et *en italique* dans la traduction.

(pāli et khmer). Aux yeux d'une personne non habituée à la littérature khmère, qui n'a pas été écolier au Cambodge, l'impression générale est celle d'un pāli très défectueux. Constatation exacte, mais elle recouvre d'autres réalités qu'il nous faut tenter de dégager.

2.2. Comme on l'a déjà souligné plus d'une fois, le pāli n'a jamais évincé le sanskrit du khmer. Si les locuteurs du commun n'en sont pas conscients, les gens instruits, eux, le sont, et ils s'en servent avec bonheur en stylistique[1]. Ainsi p *puttam* « fils » voisine avec sk *mantrī* « ministre », et avec sk -p. *bhūmam*, *dhanaṃ*, etc.

2.3. En règle générale, lorsque les Khmers empruntent à l'indo-aryen, ils assimilent bien la sémantique des termes, mais la grammaire leur échappe presque complètement. Poètes et littérateurs sont bien capables de saisir les formes indo-aryennes, sans nul doute ; mais ils ne les assimilent pas ; ils n'en acceptent pas les règles strictes et étroites, ils les retouchent en les simplifiant. Et parfois, ils les remodèlent à des fins stylistiques et prosodiques.

Cela rend compte de l'usage, illimité en khmer, des préfixes *ku-* « mauvais » et *su-* « bon » ; la forme en *-am* généralisée, dans *puttaṃ* / *kulaṃ* / *bhūmam* / *dhanam* / *geham* / *vījam* , la forme aberrante de *nāsati* pour « détruit » (sk. *naśyati*, p. *nassati*) ; l'effet de l'hypostase khmère sur les emprunts indo-aryens, comme dans *vuḍḍhi* « prospérité » employé comme verbe « prospère ».

Comme corollaire, notons la liberté avec laquelle le poète manie les désinences indo-aryennes, partout ailleurs Ainsi .

Au lieu de :	On a ·
ksatr /ksat/	*ksatrā* /ksatraa/
lobh /lọọp/	*lobho* /lophoọ/
dhamm /thoə/	*dhammā* /thoəmmaa ∾ thoəmmiə/[2].

En somme, dans le traitement des emprunts indo-aryens, notre poète, comme ses semblables, rappelle le *trouvère* du Moyen Âge. Le sanskrit et le pāli constituent une mine inépuisable de formes, dont il tire des combinaisons variées, conformes à la phonétique khmère, pour augmenter les ressources métriques de notre langue.

3 D'autres procédés de style à signaler appartiennent à la rhétorique khmère.

3.1. Usage des couples antithétiques lexicaux et syntagmatiques. Ainsi, les syntagmes :

	kuputtaṃ nāsati kulaṃ « mauvais fils, famille détruite »	∾	*suputtam vuddhi kulaṃ* « bon fils, famille prospère »
ou	*ī dharm biroh* « entendre l'éloquente Loi »	∾	*buṃ stāp' dhammā* « ne pas La suivre »

sont destinés à faire ressortir le contraste au profit du meilleur.

(1) Cf S Lewitz, « Les doublets d'origine indienne », *JA*, 1971, p 103-138, S Pou, *Rāmakerti (XVIe-XVIIe siècles)*, Texte khmer publié par , EFEO CXVII, p VI-VII
(2) Cf. *BEFEO* LXV, 1978, p 395, n. 1.

Mais, ce sont les couples antithétiques lexicaux, ou *binômes*, qui abondent dans ce texte, comme *dos-guṇ* « défaut-qualité », *tic-croen* « peu-beaucoup », *chāp'-yūr* « rapide-long » . Nous en verrons les détails à loisir dans le texte plus loin.

3.2. En même temps, le poète utilise fréquemment le « parallélisme », ou symétrie de construction du vers comme de la strophe. L'exemple le plus flagrant est celui de 67a, qui pivote autour de l'unité *sgāl'* « connaître, reconnaître », et qui se répète vingt-six fois jusqu'à st. 70.

3 3. On déduit de là que l'assonance et l'allitération y trouvent un terrain des plus favorables pour foisonner. L'auteur va jusqu'à redoubler les mots de base par leurs dérivés, comme *kāc kaṃṇāc* (9 d-e), *tamrih trih* (19 d-e), *phik pramik* (49 d-e). Bien qu'à l'origine ce procédé soit de nature musicale, et destiné à l'expressivité, il finit par produire des composés redondants. Cette ébauche de redondance, qui tend à annihiler le fond pour une forme facile, annonce la Basse époque moyenne, et sera exploitée dans les romans[1].

4. Finalement, quelle est la date du *Trīneti*?

Notre décompte des rimes le place après l'IMA 38, datée de 1702 A D.[2]; la composition en pāli, l'abus des composés allitérants expressifs, semblent même le pousser vers la fin du XVIIIe siècle. Et pourtant, la sémantique des mots ne s'y accorde pas Beaucoup de mots paraissent archaiques, car ils sont plus proches de leur étymologie que des sens dérivés connus à partir de la Basse époque moyenne Ou alors, le poète, d'une époque tardive, s'imposait un vocabulaire archaique dans ce *Cpāp'* qu'il estimait, et qui est véritablement, au-dessus du commun? Réduits à des conjectures, nous nous abstenons de trancher la question pour le moment.

(1) Cf *Études sur le Rāmakerti* , *op cit*, p 47-50

(2) Cf Philip N. Jenner (1976), *op cit*, p 710

ច្បាប់ត្រីនេតិ

— ๐ —

១- បពិត្រមហារាជ ទ្រើសទ្រង់អំណាច
អញ្ជើញស្ដេចស្ដាប់ ទំនឹមទំនង
នេះហោងជាច្បាប់ ទុកជាសណ្ដាប់
នៃនរជនជាតិ ។

២- នរូអ្នកណា នឹងចូលទៅជា
វររាជអមាត្យ សេនាមន្ត្រី
កវីជាអាទិ រៀនច្បាប់ជាខ្នាត
តែងទុករៀងទៅ ។

៣- បំរើព្រះបាទ ព្រះបរមនាថ
អធិរាជចមចៅ ឲ្យសមឲ្យល្មម
នឹងក្សត្រានៅ ឲ្យធ្វើងគាល់ហ្វៅ
អ្នកជាម្ចាស់ ។

៤- មួយទោះព្រះអង្គ ក្សត្រាទ្រើសទ្រង់-
ត្រងនៃក្ដិក្រោមក្រាស់ ក្បួរមានបនោរម្យ
សុខសមសោមនស្ស រៀនឲ្យច្បាស់ណាស់
ត្រង់ច្បាប់នេះណា ។

៥. ឯ ក្សត្រី ដោយព្រះបាលី
ដាស់តឿន រាជា បើមុខមន្ត្រី
កុំពិចារណា នឹងក្សិណក្សត្រា
កុំលែងឡើយហោង ។

៦. ស្ទើតមុខមន្ត្រី សេនាបតី
កុំដោយគន្លង លោភោចង់បាន
បំពានរាស្ត្រផង រាស្ត្ររឹងក្តៅហោង
អង្គតតអាស្រ័យ ។

៧. រាស្ត្រដូចផ្កា មន្ត្រីសេនា
ដូចតគ្គាវៃ បើប្រែជាក្តៅ
ក្រែះក្រៅវិស័យ រាស្ត្ររឹងកើតភ័យ
អង្គតតចំនាក់ ។

៨. មន្ត្រីលោភា ពីដូចព្យគ្ឃា
នឹងចាស់ពញ្ញាក់ រីអស់រាស្ត្រផង
ជរទូលពីងពាក់ ក្សិណាប្រែជាយក្ស
យប់តតករុណា ។

៩. មួយ ក្សត្រិ ដាស់តឿន ក្សត្រិ
បទបន្ទែធា បើបានក្នុងកាជ
កំណាចហើយណា សីវៃវិនាសព្រា-
កងគីសន្តាន ។

១០. មួយ ក្សត្រិយ៍ ដាស់តឿនផង
វិនាសជនជាន នៅក្នុងអាក្រក់
នោះនឹងកើតបាន ព្យាធិបៀតប្រាណ
ពិតកុំប្រែទៃ ។

១១- ខ្លួយ ក្រពើហ៊ំ ជាសត្វ ទឹកដី
បន្លែនេះនៃ នៅស្ទុះអាក្រក់
នឹងកើតហានហៃ ប្រាជ្ញាញាណញញឹម
អាប់គតមង្គល ។

១២- កើតកេរ្តិ៍អាប់យស ដោយនូវពាក្យមនុស្ស
គេជេរមកយល់ ហើយគេនឹងថា
ស្ទុះអាក្រក់សល់ កើតអបមង្គល
ដោយពាក្យគេថា ។

១៣- ឯ សុមន្ត្រី ដោយអាងបាលី
ទុឡ្ហិ រាជា បើមុខមន្ត្រី
មិនមានប្រាជ្ញា នឹងអស់អគ្គា -
ស្រ័យគ្រប់ប្រការ ។

១៤- ឥស្រ្វរ មហាក្សត្រ ដោយរាជសម្បត្តិ
ក្សេមក្សាន្តតាការ អស់រាស្ត្រមណ្ឌល
សកល បរិពារ នឹងគតរង្គាល
ដល់តិចស្បើយបោង ។

១៥- ឯ សុបុត្តិ ទុឡ្ហិ ក្រលំ
ថាបើក្រុនរង មិនមានគំនិត
ល្អតតឯឃ្លាំង នឹងជំរើនបង
ខ្ជិនសាច់សន្តាន ។

១៦- ឯ សុភ្ញំ ទុឡ្ហិ ជនំ
ថាទោះក្រុមឋាន ល្អហើយនោះនឹង
ជំរើនឧនឋាន សារពើនឹងបាន
ខូចចិត្តប្រាជ្ញា ។

១៧. ឯ ស្រុកតេហាំ ខ្ញុំឃ្មីវីដំ
ដាំនៅក្រីបា ល្អហើយនោះនឹង
ចំរើនប្រាជ្ញា សារពើប្រាជ្ញា
តិតតាំកម្រៃ ។

១៨. កោះអ្នកដងដើរ គេសឹងសរសើរ
ដាក់ស៊ុះនោះល្អ ចំរើនសួស្តី
អំពីដាក់ដ - នុស្សដងគេសរ -
សើរស៊ុះនោះនៃន ។

១៩. ច្បាប់នេះត្រកាល ស្ទួមព្រះកុមាល
បរមក្សត្រៃថ្លៃ ទ្រង់ព្រះតម្រិះ
ត្រិះដោយញាណញេយ្យ ទុកក្នុងហឫទ័យ
ជាច្បាប់ទៅពោង ។

២០. បពិត្រព្រះបាទ ព្រះបរមនាធ
លើសលោកកន្លង ជាតិជាតិសួរ
កំពូលរាស្ត្រដង ព្រះអង្គជាច្បង
ឯកតិតដ៏ឲដល់ ។

២១. យកព្រះប្រាជ្ញា យកព្រះញាណថ្លា
រិថ្លងព្រះយោបល់ ត្រៃជត្រិះកម្រាប
អ្នកបាបកំបាល់ ឲ្យនិរញ្សន៍សល់
មានដូចប្រាជ្ញា ។

២២. ទុកូរាស្ត្រតាំងប្បាយ ក្នុងក្រោបន្ទាយ
សព្វព្រះមាត្រា ព្រះទិល្អបណ្តា
ទុកលើសិរសា ទទួនអាជ្ញា
លើរាជបត្រៃ ។

២៣. បតិត្រមហាភាគ ធ្វើសម្រាំអំណាច
ចេះស្ដារិទ្ធិ អញ្ជើញស្ដេចស្ដាប់
ជាច្បាប់កំពី សព្វប្រទេសី
ក្ដល់ក្ដើងធំពោះ ។

២៤. បីបី អសារ បីបី តិតការ
បីបី ស្ទូងសោះ ស្ដេចហៅ អសារ
តិតការ ដូចឈ្មោះ ស្ដេចហៅ ស្ទូងសោះ
ទេទៅតតក្រើយ ។

២៥. នាហៅ អសារ មានទ្រព្យតតការ
ពុំធ្វើបុណ្យឡើយ ពុំសងគុណគេ
អ្នកឯទៀតឡើយ ញាតិឯងជាក្រើយ
គិតពុំស្រោចស្រប់ ។

២៦. នាហៅ តិតការ ចាំសីលាចារ
ដោះតតពាក្យត្រង់ ចិត្តចង់បានបុណ្យ
ពុំប្រណីបតន៍សង្ឃ ចង់បានយសសក្តិ
តិតពុំឧស្សាហ៍ ។

២៧. នាហៅស្ទូងសោះ ពូជមិពិរោះ
ពុំស្ដាប់ធម្មា យល់ក្រឹត្យក្រមច្បាប់
ពុំស្ដាប់ក្រឹត្យជា ជឹងព្រះធម្មា
ពុំធ្វើបរិសុទ្ធ ។

២៨. បី ស្ដិ៍ស្នេហា បី ស្ដិ៍ភរិយា
បីបី ស្ដិ៍បុត្រ ស្ដេចហៅ ស្នេហា
ភរិយា បរិសុទ្ធ ស្ដេចហៅ ស្ដិ៍បុត្រ
អស់ន័យខនះដង ។

២៩. នា ផ្ចិតស្នេហា　　　រសគាប់ពិសា
កុំភ្លេចឡើយហោង　　　សំណោះសំនួរ
សាកសួរស្នេហាស្នង　　　ឧត្ដមនេះហោង
កុំបង់ឡើយនៃ ។

៣០. នា ផ្ចិតភរិយា　　　រណ្ដាប់ក្រិហា
ខ្ជាប់ខ្ជួនប្រពៃ　　　ពោះទ្រព្យរបស់
អម្រស់ទុកដៃ　　　រក្សាសំចៃ
កុំខ្ជាយឡើយណា ។

៣១. នាហោ ផ្ចិតបុត្រ　　　ប្រពៃបរិសុទ្ធ
ឲ្យរៀនសាស្ត្រា　　　សិល្បសារពើគាប់
ជាខ្ជាប់អាត្មា　　　អរឲ្យភរិយា
ដូចដោយចិត្តខ្វាត់ ។

៣២. បីបី ហីនលក្ខណ៍　　　បីបី ហីនសក្តិ
ហីនស្ដីស្ដី ខ្វាត់　　　ដូចហៅ ហីនលក្ខណ៍
ហីនសក្តិ បង់បាត់　　　ហីនស្ដីស្ដី រៀងកាត់
ន័យនេះណាតហោង ។

៣៣. នា ហីនលក្ខណា　　　សរសើរអាត្មា
ឯងជេះកន្លង　　　ពោលតិតគេស្ដាប់
ស្បូរសត្វសាសង　　　ដូលស្ពានអ្នកឯង
តិតគេស្រដី ។

៣៤. នាហោ ហីនសក្តិ　　　សត្វគង់ត្បូងដាក់
តិតសត្វភេរី　　　មានមហាក្សត្រា
តិតមានក្សត្រី　　　មាន រាជធានី
ហើយគ្មានបន្ទាយ ។

៣៥. នា ហឹនស្នេហ៍ស្ទើ លក្ខណ៍ផ្ទុះអប្រិយ
ភូមិសោតរំសាយ សក្តិសីងតុំងា
យាត្រាទៀបឆ្ងាយ និមិត្តស្គុនកាយ
អង្គឲ្យអប្រិយ ។

៣៦. បីបី ឃាត់ស្និទ្ធ បីបី ឃាត់មិត្ត
បី ឃាត់ពន្លឺ ម្តេចហៅឃាត់ស្និទ្ធ
ឃាត់មិត្ត មេត្រី ពន្លឺ រស្មី
ឃាត់បង់នោះណា ។

៣៧. នាហៅឃាត់ស្និទ្ធ ពោលពាក្យខុសចិត្ត
ថ្វីបរៀររៀងា ធ្វើមុខអាក្រក់
កុហកភាសា ហេតុនោះហោកងា
ឃាត់ស្និទ្ធតុំបាន ។

៣៨. រីឯ ឃាត់មិត្ត ពោលពាក្យតុំគិត
សន្យាសងសាន នាស្មានលំនៅ
តុំទៅមកផ្កាន ខ្ញុំចិញ្ចឹមបង្ហាន
មុខតុំឲ្យយល់ ។

៣៩. នា ឃាត់ពន្លឺ ភ្លេកពិតតុំភ្លឺ
តុំយល់បរិបូណ៌ គិតសាច់គិតញាតិ
ស្លាប់សត្រូវស្លាប់ស្នូរ ពិតតុំបរិបូណ៌
វិញ្ញាណឯងអាច ។

៤០. បី ឃាត់ខ្លួននាង បីបី ឃាត់នាង
បីបី ឃាត់ប្រាជ្ញ ម្តេច ឃាត់ខ្លួននាង
ឃាត់នាង ឯងអាច ម្តេចហៅឃាត់ប្រាជ្ញ
ទាំងបីនេះណា ។

៦១. ណាហៅ ឆ្លាតខ្លួន- នាថ នេះនាមុន
ស្រីមានលក្ខណា កុំស្អប់អស្ចារ្យ
យប់ថ្ងៃឡើយណា ខ្លួនចាស់ក្រីក្រ
ស្រីនឹងម្នះម្នោះ ។

៦២. រី ឆ្លាតជាថជាតិ ធ្វើការគិតឆ្លាត
កុំទ្រង់ការនោះ វាតែងឲ្យឃ្លាត
នឹងឆ្លាតសូន្យនោះ កុំត្រូវចំពោះ
នឹងខ្លួនខ្លាប់ឡើយ ។

៦៣. រី ឆ្លាតស្រាស្ត្រ ព្រះ កាលជំនុំនោះ
ស្ងៀមស្ងាត់ព្រងើយ ពាក្យកុំស្រដី
តិរិយតិត ត្រើយ កុំសេពគប់ឡើយ
មារយាទអប្រិយ ។

៦៤. ឋីឋិ មាន រស ឋីឋី សម្បុរស
ឋីឋី ពន្លឺ ម្ដេចហៅមាន រស
សម្បុរស មេត្រី ពន្លឺ ស្រី
ចាយចែងចរចា ។

៦៥. មោះមាន រសៃ កាល សេពសោយអាហារ
មានរសពិសា អ្នកមានសម្បុរស
កបរសវាចា ថែមមានកិរិយា
មារយាទប្រពៃ ។

៦៦. រី សម្បុរសា ប្រកបលក្ខណា
មានឧបិសោតនៃ ស្រីជិនុទអាជ៌
ជាងជិណ្ណាស់ថៃ គាល់អស្ចារ្យថ្លៃ
មានពិចារណា ។

៤៧. រី ពន្លឺ នោះ　　កាលឃួបឃាយឆ្លុះ
ទៀងទើបភោគ្គា　　ពោលពាក្យនូវអ្នក
មានព្រះប្រាជ្ញា　　ប្រកបភរិយា
ប្រណិបតន៍សព្វកាល ។

៤៨. ពីបី ហឹងហោច　　ពីបី ត្រមោច
ពីបី សាលារណ៍　　ម្ដេចហៅហឹងហោច
ត្រមោច តតការ　　ម្ដេចហៅសាលារណ៍
ស្រេចស្រាយចេញហោង ។

៤៩. នាហៅហឹងហោច　　អគារអគោច
ខ្លួនឡើងធ្វើផ្ដង　　គប់នូវអ្នកដឹក
ប្រមឹកស្រាផង　　ប្រមាន់គោតហោង
ស្រីដីមាយា ។

៥០. នាហៅត្រមោច　　ត្រមោលកណ្ដោច
កន្ដែងកំព្រា　　ឯងមានរបៀន
តតប្រៀនអ្នកណា　　តតបុត្រស្ងួនភ្ញា
ត្រមោចគោកសល់ ។

៥១. នាហៅសាលារណ៍　　មានព្រៀងតតការ
បំរើបកកិច្ចកល　　ប្រមាន់ឫស្សា
អាត្មាទុំពិល　　រឹងត្រួតបំណុល
លើខ្លួនទៀតកូវ ។

៥២. ពីបី សាមាន្យ　　ពី អន្ដរធាន
ពីបី វាស្រូវ　　ម្ដេចហៅសាមាន្យ
អន្ដរធាន កូវ　　ម្ដេចហៅ វាស្រូវ
ពាក្យនេះលោកថា ។

៥៣. នាយោក សិលាមាត្យ សង់ផ្ទះនាស្ពាន
រៀបផ្ការពុំជា គប់នូវអ្នកពាល
សាធារណ៍យោយា ប្រពាន់នោះណា
ច្រើនបំណុលនៅ ។

៥៤. វី វទន្តរនាន សង់ផ្ទះនាស្ពាន
នោះនៅជិតផ្លូវ ខ្លួនរៀងអប្រិយ
មានក្តីអាស្រូវ ប្រពាន់នោះក្សូវ
ប្រមឹកស្រាដង ។

៥៥. នាយោក រាស្រូវ សង់ផ្ទះជិតផ្លូវ
ផ្លានោះសោតហោង រៃប៉ក្មេកពុំសា
មាត់រឹងកន្លង ប្រពាន់នោះហោង
គេវៃលងទៀតខ្ទី ។

៥៦. បីបី បរលោក បីបី ពុំខោក
បីបី លោកិយ ស្តេចហៅបរលោក
ពុំខោក នោះក្តី ស្តេចហៅ លោកិយ
ក្សួរជីវ៍សោះសា ។

៥៧. នាយោក បរលោក រកគ្រូណាលោក
ដីមានប្រាជ្ញា ខ្លួនសោតពុំខ្ជិល
ចាំសីលភាវនា ចិត្តថ្លាសង្ហា
ពុំដែលដាច់ឡើយ ។

៥៨. នាយោក ពុំខោក រក្សាប្រាណលោក
ដំណើរខ្លួនហើយ អង្គុយខ្ពង់ខ្ពស់
ស្តើងយសជាត្រើយ ភរិយាគាប់ហើយ
ត្រកូលខ្ពស់ដង ។

៥៩. នាហៅ លោកិយ ពុំយល់ឯងក្តី
មានច្បាប់សោតហោង ពាក្យពោលសត្យា
ចរចាតឥតឃ្លាង ពាក្យពិរោះឥង
សាន្តសមសារ ។

៦០. ពីពីប្រាសលោក ពីពី ឱយឱក
ប្រាស លោកុត្តរ ស្តេចហៅប្រាសលោក
ឱយឱក ពុំប- រិបូណ៌ លោកុត្តរ
ឲ្យពិចារណា ។

៦១. នាហៅប្រាសលោក ស្រីជី ជយជោក
ពាក្យនោះពុំជា ខ្លួនឯងតំអឹង
ពាក្យរឹងមហិមា យល់ចាស់ត្រឹត្រូ
ពិតពុំប្រណិបតន៍ ។

៦២. ខោក ប្រាណពោកណា ទុយិសអសារ
អង្គុយជយក្តាត់ អាហារជយខ្វប់
បម្រុងពីមាត់ នេះហោងលោកកាត់
ហៅជយជោកហោង ។

៦៣. វីប្រាសលោកុ- ត្តរ នោះពុំត្រូវ
ដោយជទីទំនង យល់សង្ស័យតតចិត្ត
ប្រណិបតន៍សង្ស័យឥង សីលទាននោះហោង
ពុំស្គាល់ឆ្លៀយណា ។

៦៤. មានតែបិបាត់ ជីវិតសព្វសត្វ
តតមានមេត្តា ហៅប្រាសលោកុ-
ត្តរ នៅឯណា មានពន្ធបីប្រា-
ការអកុសល ។

៣៥. ព្រះអង្គមហាក្សត្រ   គោយរាជសម្បត្តិ
ត្រង់រាជបល្ល័ង្ក   ទើសរកទោសា
ឲ្យជាខុនពល   ហើយនឹងតិកល់
ស្អប់ព្រះនេត្រនៃ ។

៣៦. ក្រឡាពាសធំ   ជាជេកង់ជុំ
ការសង្គ្រាមជ័យ   ត្រាល់រកអ្នកណា
ដោះអន្សាស្រ័យ   មានប្រាជ្ញាវៃ
ស្គាល់គ្រប់រាជការ ។

៣៧. ស្គាល់ទោស ស្គាល់គុណ   ស្គាល់ក្រោយស្គាល់មុន
ដើម ចុង កណ្ដាល   ស្គាល់បាបស្គាល់បុណ្យ
ស្គាល់ធ្ងន់ស្គាល់ស្រាល   ស្គាល់ប្រាជ្ញស្គាល់ពាល
ស្គាល់ខ្លាចស្គាល់ហ៊ាន ។

៣៨. ស្គាល់តិចស្គាល់ច្រើន   សង្វាតក្រទើន
ស្គាល់អត់ស្គាល់ឃ្លាន   ស្គាល់ទៀងស្គាល់ត្រង់
ស្គាល់ភូតស្គាល់ពេន   ស្គាល់ដីស្គាល់ដែន
ស្គាល់ព្រៃស្គាល់ត្រាញ់ ។

៣៩. ស្គាល់តាប់ស្គាល់ខុស   ស្គាល់ស្លាប់ ស្គាល់រស់
ស្គាល់ឈ្នះស្គាល់ចាញ់   ស្គាល់បាញ់ស្គាល់ដោះ
ស្គាល់ដោះស្គាល់ដេញ   ស្គាល់ចូលស្គាល់ចេញ
ស្គាល់បាត់ស្គាល់បាន ។

៤០. ស្គាល់តឹងស្គាល់ធូរ   ស្គាល់ឆាប់ស្គាល់យូរ
ស្គាល់ហូលស្គាល់ខៀន   ស្គាល់ដើរស្គាល់ដេក
ស្គាល់ស្រេកស្គាល់ឃ្លាន   ស្គាល់បង់ស្គាល់បាន
ស្គាល់មានស្គាល់ខ្សត់ ។

៨១. បើមានកង្វល់ កលិយុគមកដល់
គេប្រាប់ប្រាកដ មាកុំដោតឆ្ងល់
ទិលទល់រន្ធត់ កុំស្បូរយូរត់
តំអក់តំអឹង ។

៨២. កុំច្រើនវង្វេង ងងោងងងេង
មមីមមឹង កុំច្រើនប្រូស្ត
វីងរូសរបឹង កុំខ្ជិលរឹតឹង
តែងដេកនិទ្រា ។

៨៣. កុំលោភជប់ឃ្មាន ឲ្យគេបំពាន
ពន្លឹកសោះសា កុំរៀនកំណាញ់
ស្អិតស្អាញឬស្សា តាំស្គាល់កាចងា
ពាក្យពេចន៍ឲ្យគោះ ។

៨៤. កុំលេងជាល្បែង រឹតឹងយល់ល្បេង
ពាក្យតាំពិរោះ ស្រីដីឲ្យងាច់
ឲ្យស្រែចឲ្យសោះ កុំធ្វើម្លេះម្លោះ
សសោះអន្ទុង ។

៨៥. កុំធ្វើយោងយាង កុំអួតកុំអាង
ខុសក្តីបំណាង កុំច្រើនក្រអែស
ប្រហែសលេងលង ឲ្យរៀនត្រងរង
ក្វិក្តីអំណាត់ ។

៨៦. អ្នកណាអាចស្គាល់ អាចដឹងអស់អាជី
ដាក់ដៀងប្រាកដ ធ្វើការសង្គ្រាម
ព្យាយាមចំហុត ពុំកេរតិប្រាកដ
ស្លូចព្រះភាសា ។

៧៧. ស្ដេចស្ញាញ់អស្ចារ្យ អស់គតសិលាល់
ដល់ជួយហើយណា បើបានសណ្ដាប់
ក្រុងច្បាប់សាស្ត្រា ទុកអង្គអាត្មា
ទំនៃគ្រប់ប្រាណ ។

៧៨. រីច្បាប់នេះណា បើអ្នកឯណា
យកទុកឲ្យបាន ក្នុងអង្គអាត្មា
ជាសណ្ដាប់ប្រាណ អ្នកនោះនឹងបាន
ជាអង្គអ្នកប្រាជ្ញ ។

៧៩. បើអ្នកឯណា បានមើលអក្ខរា
ជាឲ្យស្រួលស្រេច ស្រួយស្រួលសេចក្ដី
អស់អាជិសោចគ្រេច ឲ្យមានបន្តិច
កុំសើចឡើយហោង ។

៨០. ស្រួយពេកឲ្យត្រូវ តម្រង់តម្រូវ
ដោយនូវគន្លង ជាច្បាប់បុរាណ
ពិតតាំងព្រេងហោង ឲ្យត្រូវបំណង
ព្រេងត្រឹមបុរាណ ។

៨១. សេចក្ដីនេះណា និមានអស់អាថ៌
ចប់បរិបូណ៌បាន នេះហោងជាច្បាប់
សណ្ដាប់គ្រប់ប្រាណ ឲ្យ ខិតមាន
ឆ្ងៃឆ្ងឹតំ ចប់ហោង ។

TEXTE TRANSLITTÉRÉ

1. pabitr[1] mahārāj — droes dran' aṃnāc
añjoeñ stec stāp' — damnim damnaṅ
neḥ hoṅ jā cpāp' — duk jā saṇtāp'
nai nar janajāti

2. narū[2] anak ṇā — nin cūl dau jā
vararājaamāty — senā mantrī
kavī jā ādi — rīen cpāp' jā khnāt
taeṅ duk rīen dau

3. pamroe braḥ pād — braḥ paramanāth
adhirāj[3] cam cau — oy sam oy lmam
niṅ ksatrā nau — oy ḷoeṅ gāl' hvau
anak jā amcās'

4. muoy doḥ braḥ ang[4] — ksatrā droes draṅ'-
gran phdai krom krās' — guor mān manoramy
sukh sam somanass — rīen oy cpās' lās'
traṅ' cpāp' neh nā

5 e KUMANTRĪ[5] — toy braḥ pālī
NĀSATI RĀJĀ — poe mukhamantrī
buṃ bicāraṇā[6] — nin ksīṇ ksatrā
bum laen ḷoey hoṅ[7]

6. ṭpit mukhamantrī — senāpatī
bum toy ganlan — lobho can' pān
paṃbān rāstr phan — rāstr rin ktau hon
aṅg it āsrăy

7. rāstr ṭūc macchā — mantrī senā
tūc gangā nai — poe prae jā ktau
krai krau visăy[8] — rāstr riṅ koet bhăy
ang it baṃnāk'

(1) A pūbīt
(2) A narūv
(3) A dhīrāj
(4) Toute st 4 manque dans A
(5) Partout as' mukhamantrī.
(6) Interpolation A poe mukhamantrī senāputtī
(7) A, B, C bum laeṅ loey nai.
(8) A krau krau visai.

8. mantrī yodhā — pī tūc byagghā
nın bas' bablāk' — rī as' rāstr phaṅ
car cūl bıṅ bāk' — ksıṇ prae ȷā yakkh
yan' ıt karunā

9. muoy KUPUTTAṂ — NĀSATI KULAṂ[1]
pad panlae thā — poe mān kūn kār
kamnāc hoey ṇā — sın[2] vınās prā-
kat gī[3] santān

10 muoy KUBHŪMAM — NĀSATI DHANAṂ[4]
vınās dhan dhān — nau bhūmı ākrak'
noḥ nıṅ koet mān — byādhı pīet prān
bıt bum̩ prabaı

11. muoy KUGEHAṂ — NĀSATI VĪJAṂ[5]
panlae neḥ naı — nau phdaḥ ākrak'
nıṅ koet hīn haı — prāȷñā ñāṇ ñeyy[6]
āp' ıt maṅgal

12. koet kertı āp' yas — ṭoy nūv bāky manuss
ge toer mak yal' — hoey ge ṭıṅ thā
phdah ākrak' sal' — koet abamaṅgal
ṭoy bāky ge thā

13. e SUMANTRĪ — ṭoy ārth pālī
VUḌḌHI RĀJĀ — poe mukhamantrī
maen mān prāȷñā — ṭın as'[7] adhyā-
srăy grap' prakār

14 tamraṅ' mahāksatr — soy rāȷasampattı
ksem ksānt bhababhār — as' rāstr maṇḍal
sakal parıbār — sıṅ ıt rangāl
tal' tıc ḷoey hon

15. e SUPUTTAṂ — VUḌḌHI KULAṂ
thā poe kūn phaṅ — maen mān gamnıt
l-a ıt e hmaṅ — sin camroen pan
ph-ūn sāc' santān

16. e SUBHŪMAṂ — VUḌḌHI DHANAṂ
thā doh bhūmı sthān — l-a hoey noḥ nın
cam̩roen dhan dhān — sāraboe sın pān
tūc citt prāthnā

(1) F NĀSATI DHANAM
(2) A nūv
(3) A kī.
(4) A VĪNĀSATI ANTARĀYAM
(5) D, E VIJAM
(6) A mān prāȷñā ñaı
(7) A tıṅ ār.

17. e SUGEHAṂ VUḌḌHI VĪJAṂ
thā nau gṛhā l-a hoey noḥ niṅ
caṃroen prājñā sāraboe prāthnā
bit bum kamra

18 doḥ anak phaṅ ṭoer ge siṅ sarasoer
thā phdaḥ noḥ l-a camroen suostī
aṃbī māt' ma- nuss phan ge sar-
soer phdaḥ noḥ nai

19. cpāp' neḥ trakāl sūm braḥ bhūpāl
paramaksatr thlai dran' brah tamriḥ
triḥ ṭoy ñāṇ ñeyy duk knuṅ haṛdăy
jā cpāp' dau hoṅ

20. pabitr braḥ pād brah paramanāth
loes lok kanlaṅ jāti jā isūr
kaṃbūl rāstr phaṅ braḥ aṅg jā cpaṅ
ek[1] it phdim ṭal'

21. yak braḥ prājñā yak brah ñāṇ thlā
thlaeṅ[2] brah yopal' trec[3] triḥ kamrāp
anak pāp kamhal' oy nirabyas(n) sal'
pān tūc prāthnā

22. dukkh rāstr dāṃn ḷāy knun krau pandāy
sabv braḥ mātrā braḥ osṭh paṇtāṃ
duk loe sirasā damṅan' ājñā
loe rājamantrī

23 pabitr mahārāj droes draṅ' amṇāc
cestā ṛddhī añjoeñ stec stāp'
jā cpāp' kaṃbī[4] sabv pravenī
thkal' thkoeṅ caṃboḥ

24. pī pī ASĀR pī pī IT KĀR
pī pī SŪNY SOḤ mtec hau ASĀR
IT KĀR ṭūcnoh mtec hau SŪNY SOḤ
de dau it troey

25. nā hau ASĀR mān draby it kār
buṃ dhvoe puṇy loey bum saṅ guṇ ge
anak e dīet ḷoey ñāti eṅ jā troey
bit buṃ sroc sraṅ'

26. nā hau IT KĀR cāṃ silācār
moḥ it bāky traṅ' citt can' pān puṇy
buṃ praṇipat(n) sangh caṅ' pān yas aṅg[5]
bit bum ussā(h)

(1) C, F : eṅ
(2) A : thlai
(3) A trāc. C · trek
(4) B, C, F · gambīr
(5) Partout . caṅ' yas pān aṅg.

27. nā hau SŪNY SOḤ Ī dharm bıroḥ
bum stāp' dhammā yal' krıty kram cpāp'
bum stāp' kṛty jā tịn brah dhammā
bum dhvoe parısuddh

28. pī PHGAṄ' SNEHĀ pī PHGAṄ' BHARIYĀ
pī pī PHGAṄ' PUTR mtec hau SNEHĀ
BHARIYĀ parısuddh mtec hau phgaṅ' PUTR
as' năy neḥ phan

29. nā PHGAṄ' SNEHĀ ras gāp' bisā
kum bhlec ḷoey hoṅ samneḥ samnuor
sāk suor sneh snaṅ utpāt neh hoṅ
buṃ pan' ḷoey naı

30. nā PHGAṄ' BHARIYĀ raṇtāp' gṛhā
khjāp' khjuon prabai doḥ draby rapas'
amras' duk ṭaı raksā saṃcăy
bum dhloy ḷoey nā

31. nā hau PHGAṄ' PUTR prabaı parısuddh
oy rīen sāstrā sılp sāraboe gāp'
jā cpāp' ātmā ar oy bharıyā
ṭūc[1] ṭoy cıtt thvāt'

32. pī pī HĪN LAKKH(Ṇ) pī pī HĪN SAKTI
HĪN SUOSTĪ thvāt' mtec hau HĪN LAKKH(Ṇ)
HĪN SAKTI paṅ' pāt' HĪN SUOST[2] dīen dāt'
năy neh sot hon

33. nā HĪN LAKKHAṆĀ sarasoer ātmā
en ceḥ kanlan bol ıt ge stāp'
sūr sabd sā saṅ cūl sthān anak phan
ıt ge sratī

34. nā hau HĪN SAKTI[3] sabd gaṅ Ī jāk'
ıt sabd bherī mān mahāksatrā
ıt mān ksatrī mān rājadhānī
hoey gmān pandāy

35 nā HĪN SUOSTĪ lakkh(n) phdaḥ aprıy
bhūmı sot ramsāy saktı sıṇ bum jā
yātrā dīep chnāy nımıtt skun kāy
ang oy aprıy

36 pī pī PĀT' SNIDDH pī pī PĀT' MITT
pī PĀT' BANLĪ mtec hau PĀT' SNIDDH
PĀT' MITT metrī BANLĪ rasmī
pāt' paṅ' noḥ ṇā

(1) F tuoc
(2) Partout sūny
(3) Partout HĪN LAKKH(N).

37. nā hau PĀT' SNIDDH bol bāky khus cıtt
khsıp khsīev ɟer thā dhvoe mukh ākrak'
kuhak bhāsā hetu noḥ lok thā
pāt' snıddh bum mān

38. rī naı[1] PĀT' MITT bol bāky buṃ git
satyā saṅ sān nā sthān laṃnau
buṃ dau mak thkān khcī draby paṅkhān
mukh bum oy yal'

39. nā PĀT' BANLẎ bhnaek bit buṃ bhlẏ
buṃ yal' parıpūrn ıt sāc' ıt ñātı
stāp' sabd stāp' sūr bit buṃ parıpūrṇ
vıññāṇ en āc

40 pī PĀT' KHUN NĀṄ pī pī PĀT' JĀṄ
pī pī PĀT' PRĀJÑ mtec PĀT' KHUN NĀṄ
PĀT' JĀṄ eṅ āc mtec hau PĀT' PRĀJÑ
dāmn pī neḥ ṇā

41. nā hau PĀT' KHUN- NĀṄ neh ɟā mun
srī mān lakkhaṇā[2] bum stāp' amcās'
yap' thnaı ḷoey ṇā khluon cās' brıddhā
sraṭī leh ḷoḥ

42 rī PĀT' JĀṄ jātı dhvoe kār ıt khnāt
buṃ srec kār noh vā[3] taeṅ oy ghlāt
niṅ khnāt sūny soḥ bum trūv camboh
nıṅ kpuon cpāp' loey

43. nā PĀT' PRĀJÑ pruḥ[4] kāl ɟaṃnuṃ noḥ
sṅīem sṅāt' braṅoey bāky buṃ sraṭī
tırthıy it troey kum seb gap' ḷoey
mārayād aprıy

44. pī pī pān RAS pī pī SAPPURAS
pī pī BANLẎ mtec hau mān RAS
SAPPURAS metrī BANLẎ rasmī
cāy caeṅ caracā

45. doḥ mān RAS kāl seb soy āhār
mān ras bısā anak mān sappuras
kap ras vācā maen mān bharıyā
mārayād prabaı

46. rī SAPPURISĀ prakap lakkhaṇā
mān dharm sot naı sratī nūv ārth

(1) B, C, D, E, F . năy
(2) A ɟā muh
trī mān sakkhatār
(3) A vās
(4) A, B, C, D, E prāɟñ prus

ȷā dharm ȷhlās vaı   gāl' amcās' thlaı
mān bıcāraṇā

47. rī BANLỊ noh   kāl hūp pāy chluḥ[1]
dīeṅ doep bhoktā   bol bāky nūv anak
mān brah prāȷñā   prakap bharıyā
praṇıpat(n) sabv kāl

48. pī pī HĪN HOC   pī pī TRAMOC
pī pī SĀDHĀR(Ṇ)   mtec hau HĪN HOC
TRAMOC ıt kār   mtec hau SĀDHĀR(Ṇ)
srec srāy ceñ hoṅ

49. nā hau HĪN HOC   asār asoc
khluon khlau dhvoe chgan   gap' nūv anak phık
pramịk srā phan   praban'[2] sot hon
sraṭī māyā

50. nā hau TRAMOC   tramol kantoc
kantaeṅ kambrā   eṅ mān rapīen
ıt prīen anak ṇā[3]   ıt putr sṅuon bhnā
tramoc sok[4] sal'

51. nā hau SĀDHĀR(Ṇ)   mān brīen ıt kār
pampaek kıcc kal   praban' rsyā
ātmā durbal   rịṅ bruot[5] pamṇul
loe khluon dīet kūv

52. pī pī SĀMĀNY   pī ANTARADHĀN
pī pī ĀSRŪV   mtec hau SĀMĀNY
ANTARADHĀN kūv   mtec hau ĀSRŪV
bāky neh lok thā

53. nā hau SĀMĀNY   saṅ' phdah nā sthān
dīep phsār buṃ ȷā   gap' nūv anak bāl
sādhār(ṇ) mohā   praban' noh ṇā
croen pamṇul nau

54. rī ANTARADHĀN   saṅ' phdah nā sthān
noḥ nau ȷıt[6] phlūv   khluon raen[7] aprıy
mān ktī āsrūv   praban' noh kūv
pramịk srā phaṅ

55. nā hau ĀSRŪV   san' phdah ȷıt[8] phlūv

(1) Partout ȷhloh
(2) Orthographe ımposee prabandh
(3) F eṅ mān rapīep
ıt prīep anak nā
(4) B, C, D, E, F sot
(5) D, E bruoy
(6) A ñıṅ
(7) A rīeṅ
(8) A . ñıṅ.

dhlā noḥ sot hon — m̐ae kmek bum jā
māt' rịṅ kanlaṅ — praban' noḥ hon
ge laen[1] dīet khmī

56. pī pī PARALOK — pī pī BUṂ THOK
pī pī LOKIY — mtec hau PARALOK
BUṂ THOK noḥ ktī — mtec hau LOKIY
guor ṭịn soḥ sā

57. nā hau PARALOK — rak grū ṇā lok
tă mān prājñā — khluon sot buṃ khjil
cāṃ sīl bhāvanā — cıtt thlā saddhā
bum tael ṭāc' ḷoey

58. nā[2] hau BUM THOK — raksā prāṇ lok
tamṇịn khluon hoey — aṅguy khbaṅ' khbas'
thkoeṅ yas jā troey — bharıyā gāp' hoey
trakūl thlaı phan

59. nā hau LOKIY — buṃ yal' en ktī
mān cpāp' sot hoṅ — bāky bol satyā
caracā ıt hman — bāky bıroh phan
sānt sam sādar

60. pī pī PRĀS LOK — pī pī THAY THOK
PRĀS LOKUTTAR — mtec hau PRĀS LOK
THAY THOK bum pa- — rıpūrn LOKUTTAR
oy bıcāranā

61 nā hau PRĀS LOK — sratī thay thok
bāky noh bum jā — khluon en tam-ịṅ
bāky rıṅ mahımā — yal' cās' brịddhā
bit bum praṇıpat(n)

62 THOK prān bek ṇā — duryas asār
aṅguy thay ktāt' — āhār thay phcan'
pamrun[3] bī māt' — neh hon lok kāt'
hau THAY THOK hoṅ

63 rī PRĀS LOKŪ- — TTAR[4] noḥ buṃ trūv
toy dharmadamnaṅ — yal' sangh ıt cıtt
praṇıpat(n) sangh phan — sīladān noh hon
bum sgāl' ḷoey nā

64. mān tae pampāt' — jīvıt sabv satv
ıt mān mettā — hau PRĀS LOKŪ-
TTAR nau e nā — mān bandh pī prā-
kār akusal

(1) A leṅ
(2) Ailleurs neh, ou noh
(3) A amruṅ
(4) Voir Commentaire, p. 183.

65. braḥ ang mahāksatr soy rājasampatti
graṅ rājamaṇḍal roes rak senā
oy jā khun bal hoey nın tamkal'
snaṅ braḥ netr naı[1]

66. kraḷā bās dhaṃ jā me kaṅ jum
kār saṅgrām jăy srāl' rak anak ṇā
ceḥ adhyāsrăy mān prājñā vaı
sgāl' grap' rājakār

67. sgāl' dos sgāl' guṇ sgāl' kroy sgāl' mun
ṭoem cun kaṇṭāl sgāl' pāp sgāl' puṇy
sgāl' dhṅan' sgāl' srāl sgāl' prājñ sgāl' bāl[2]
sgāl' khlāc sgāl' ĥān[3]

68. sgāl' tıc sgāl' croen sanvāt kravoen
sgāl' at' sgāl' ghlān sgāl' vīec sgāl' traṅ'
sgāl' bhūt sgāl' maen[4] sgāl' ṭī sgāl' ṭaen
sgāl' braı sgāl' trāñ'

69. sgāl' gāp' sgāl' khus sgāl' slāp' sgāl' ras'
sgāl' jhnah sgāl' cāñ' sgāl' pāñ' sgāl' poḥ
sgāl' ṭoḥ sgāl' ṭeñ sgāl' cūl sgāl' ceñ
sgāl' pāt' sgāl' pān[5]

70. sgāl' tiṅ sgāl' dhūr sgāl' chāp' sgāl' yūr
sgāl' hūl sgāl' khīen sgāl' ṭoer sgāl' ṭek
sgāl' srek sgāl' ghlān sgāl' paṅ'[6] sgāl' pān
sgāl' mān sgāl' khsat'

71. poe mān kanval' kalıyug mak ṭal'
ge prāp'[7] prākaṭ pā kuṃ chot chṅal'
vıl val' randhat' kuṃ phsūr yūr rat'
taṃ-ak' taṃ-ıṅ[8]

72. kum croen vanveṅ ṅaṅoṅ nanen
mamī mamıṅ kuṃ croen pradūst
rın rūs rapıṅ kuṃ khjil raṃbiṅ
taeṅ tek nıdrā

73. kuṃ lobh can' pān draby ge pambān
banlık soḥ sā kuṃ rīen kaṃṇāñ'
svıt svāñ rsyā[9] buṃ sgāl' kāc jā
bāky bec(n) dragoḥ

(1) F netr năy(n)
(2) A sgāl' cās' sgāl' bāl
(3) A, C, D, E sgāl' ĥān sgāl' khlāc
(4) A sgāl paṅ sgāl pān
sgāl bhūt
(5) B, C, D, E, F paṅ'
(6) A caṅ.
(7) A, D, E prāp.
(8) A · kum uot kuṃ oeṅ
(9) A trateñ tratas.

74. kuṃ len ȷā lpaeṅ
bāky buṃ bıroh
oy srec oy soḥ[2]
rambıṅ yal' ȷhven[1]
sraṭī oy ṭāc'
kuṃ dhvoe ḷeḥ ḷoḥ[3]
sasoh andaṅ

75. kum dhvoe heṅ hān
khus ktī paṃṇaṅ
prahaes leṅ lan
kuṃ uot kum ān
kuṃ croen kra-aes
oy rīen tran raṅ
nūv ktī amnat'

76. anak nā āc sgāl'
ȷāk' ȷīeṅ prākaṭ
byāyām caṃhut
āc tıṅ as' ārth
dhvoe kār sangrām
ṛ kertı prākaṭ
tūc braḥ rāmā

77. stec phcāñ' asūr
ṭal' muoy ḷoey ṇā
kram cpāp' sāstrā
as' it samṇal'
poe pān saṇtāp'
duk ang ātmā
dīdai grap' prāṇ

78. rī cpāp' neḥ nā
yak duk oy pān
ȷā saṇtāp' prāṇ
poe anak e nā
knuṅ aṅg ātmā
anak noh nıṅ pān
ȷā ang anak prāȷñ

79 poe anak e ṇā
thā oy sruol srec
as' ārth sec grec[6]
pān moel akkharā[4]
ȷuoy ȷuos sec ktī[5]
oy dān pantıc
kum soec loey hon

80. ȷuoy kae oy trūv
ṭoy nūv ganlan
bıt bī breṅ hoṅ
tamran' tamrūv
ȷā cpāp' purāṇ
oy trūv pamṇaṅ
bren brıddh purāṇ[7]

81. sec ktī neḥ ṇā[8]
cap' parıpūrṇ pān
santāp' grap' prān
nidān as' ārth
neḥ hoṅ ȷā cpāp'
oy ovādadān
NITṬHITAṂ cap' hoṅ

(1) A kum croen rapaen
rambīṅ sandīh
(2) A sah F smoh
(3) A kum dhvoe ah uh
(4) A moel knun akkharā
(5) Vers manquant dans A
(6) A toy naı sāc grec
(7) A ȷuoy thā oy trūv
toy nūv rapoek
anak prāȷñ lok loek
ȷā cpāp pūrañān
pān mak bī breṅ
kum anak thlā thlaen
lok ȷuoy tamraṅ
oy traṅ ḿmāt maṅ
toy nūv ganlaṅ
bren brīdh pūrāñān
(8) A naı srec hoey ñā

TRADUCTION

1. Ô[1], Grand Roi,
éminent, et doué de puissance[2] !
Veuillez écouter
ce discours traditionnel[3],
qui est lui-même un code,
[à] conserver comme modèle de conduite,
pour tout le monde.

2. Or donc[4], celui qui
va entrer au service, comme
noble royal ministre,
officier de l'armée, dignitaire,
ou poète [de cour], principalement[5],

(1) *Pabitr* < sk *pavitra* et *pavitrila* « purifié, sanctifié » Connu des le vieux khmer comme épithète royale, « le pur », son usage s'est dédouble à l'époque moyenne en (a) verbe d'état de même fonction qu'en vx khm , (b) conjonction vocative sacrée, comme on le voit ici

(2) *Droes* est pris ici au sens etymologique, « éminent, excellent », dérivé directement du mot de base *roes* « choisir, sélectionner », tandis qu'en khm mod il exprime la simple grandeur

L'expression *dran' amnāc,* « tout-puissant », est rendue ici littéralement *dran'*, verbe du rājasabd, « tenir, être pourvu de », et *amnāc* « pouvoir, puissance, souveraineté » Il faut noter l'allitération de *dr-*, responsable de l'accouplement de ces deux épithetes royales, *droes* et *dran' amnāc*, très prisé par les auteurs Mais plus tard, son abus dégrade l'effet de style et entraîne une grande usure sémantique, à telle enseigne que *dran' amnāc* s'est scindé en deux, avec pour effet la formation — tres tardive — d'une nouvelle épithète, simplement allitérante, mais sémantiquement bancale *droes dran'* /trəəh truŋ/, « éminent »

(3) *Damnim* < *dim* « atteler les animaux a un joug » (Cf sk. *YUJ*) Cette base verbale ne s'est pas développée au figuré Mais il apparaît que les écrivains khmers du passé connaissaient bien tous les sens de sk *YUJ* pour produire un derive tel que *damnim* Voici donc le schéma de la dérivation

vx khm *dim* ∾ *dyam*
- « mettre en joug » → vx khm *dnim* ∾ *dnyam* « paire d'animaux atteles » (→ khm mod *nim*)
  ↓
- *« fixer, mettre en usage » → vx khm > khm moy *damnim* ∾ *damnyam* « us, coutumes, tradition »

Le khm moy a fait usage de ces doublets phonétiques, tandis que le khm mod n'a conservé pratiquement que le second, noté *damnīem* /təmniəm/, « tradition, traditionnel »

Quant à *damnan*, il dérive son sens directement de la base *dan* « être allongé , une tige », d'où « chemin , fil du discours, discours » (Cf *infra*, 63c)

(4) Sur la conjonction *narū*, voir *JA*, 1967, § 10, p. 126-127

(5) *Jā ādi* /ciə aat/ est un emprunt au sk En effet, sk *ādi* préfixé de *jā* devient une locution adverbiale, et s'emploie de même en fin d'énumération, « commençant par, notamment, principalement ». On notera que *-i* bref du sk est tombé en khm , selon la regle, d'où *ādi* /aat/

il doit apprendre ce code comme principe[1],
et toujours le garder avec lui à l'avenir.

3. Il doit servir Sa Majesté,
l'auguste Protecteur,
Grand Roi, Chef suprême[2],
d'une manière digne
des princes, comme requis ;
il doit venir assister à l'audience[3]
de celui qui est [notre] maître[4].

4. D'abord, puisque[5] le Seigneur,
l'excellent prince, assume
la lourde charge du royaume[6],
il lui sied d'avoir l'esprit joyeux,
de s'apaiser et se réjouir,
pour apprendre de façon très sûre
le code en question.

5. S'il y a « *mauvais ministre* »[7],
selon les textes sacrés du pāli,
« *le souverain péril* »[8].

(1) *Khnāt* < *kāt'* (< vx khm *kāt*) « couper, sectionner, amputer » A l'origine, il s'agit de « section, morceau coupé », puis « morceau de bois servant à mesurer », de là, une expansion semantique considerable « mesure, etalon, modèle conventionnel, regle, ligne de conduite, principe » On en trouvera d'autres exemples plus loin (Cf st 42), mais on gardera bien dans l'esprit cette evolution sémantique, pour bien comprendre le sens de *khnāt* dans chaque contexte

(2) Sur les epithetes royales, voir Introduction (III, 1 2) et *supra*, 1a, p 167, n 1 Toutes derivent du sanskrit, sauf la dernière *cam cau* /cɒɒm caw/ Elle est empruntée au siamois, faite de *cam* « sommet », et de *cau* « chef » A noter une variante phonétique khmere, *com cau* /caom caw/

(3) *Gāl' hvau*, composé dvandva redondant, formé de khm *gāl'* et sm *hvau*, de même sens . « assister a l'audience du souverain, être de service aupres du° » (Cf l'anglais *to attend upon, to be in attendance*)

(4) Expression périphrastique, appliquée au souverain, vieillie mais pleine de noble saveur L'emploi de *anak* comme pronom royal, sacré, n'est plus possible en khm mod , mais dans l'expression en question il a toujours une fière résonance même à nos oreilles

(5) *Muoy*, « un, une chose », est la conjonction énumérative par excellence Certains textes portent *muoy noh*, qui n'est qu'une forme emphatique de *muoy* Nous lui avons préféré la lecture de l'Institut Bouddhique *muoy, doh* « donc, puisque »

(6) Pour *droes* « excellent », cf *supra*, p 167, n 2 La suite, enjambant 4b et c, forme une seule périphrase , *dran' gran phdai krom krās'* « assumer la lourde charge du royaume » Ici, *dran'* est préfixe verbal du sacre (cf Introduction, III, 1 1), mais facilement détaché de son groupe par l'allitération avec *droes* (cf *supra*, p 167, n 2)

(7) Tous les textes portent

as' mukhamantrī, « tous les grands dignitaires »,

qui ne s'accorde avec aucun verbe de la suite Lapsus très surprenant, car cette strophe fait pendant à la st 13 qui commence ainsi

e sumantrī, « s'il y a bon ministre »

Donc, en vertu du parallélisme, on restitue aisément .

e kumantrī, « s'il y a mauvais ministre »

(8) *Kumantrī. nāsati rājā*, première formule du style *ṙay kaev* (cf Introd III, 2 1) « Mauvais ministre . périt le roi » Du point de vue indo-aryen, il est évident que *nāsati*

[Donc,] si les grands dignitaires
ne pratiquent pas la réflexion,
anéanti sera le prince
plus tard, sans manquer.

6. Car, [si] les grands dignitaires,
les chefs d'armée,
au lieu de suivre la Voie[1],
désirent avidement des biens,
en opprimant les sujets du roi,
ces sujets s'emporteront de colère,
[parce qu']ils manquent de soutien.

7. Les sujets du roi sont comparables aux poissons ;
les officiers du roi, civils ou militaires,
sont bien comparables à l'eau[2].
Or, si celle-ci devient plutôt chaude,
[si elle] s'échauffe à l'excès[3],
le peuple se sentira encore plus en danger,
[parce qu']il manque d'appui

8. Les officiers, civils et militaires,
sont comparables aux tigres[4],
ou aux « serpents tachetés »[5].
Alors que tout le peuple
vient vers eux pour chercher refuge,
ils se changent aussitôt[6] en démons[7]
méchants, sans compassion.

est une forme fautive Mais les regles indo-aryennes, avons-nous dit, ne devaient pas subsister intégralement dans une langue emprunteuse de structure si différente comme le khmer La morphologie verbale étant inconnue, les verbes sk et p sont sujets à des fluctuations de diverse nature (métrique, stylistique, euphonique) La forme graphique *nāsati* ne reflete ni le sk *(naśyati)*, ni le p *(nassati)* , mais, dans le contexte phonétique khmer, il relève des deux Le poète aurait dû noter *nassati* — sans nul doute, il connaissait assez le pāli pour s'en servir dans ses œuvres Mais il notait *nāsati* parce que, par ailleurs, il connaissait bien le khmer de son temps qui possédait déjà deux dérivés de sk *naśyati*, bien naturalises *nās* et *vinās* de même sens « périr, se ruiner » , sans compter *nirnās*, « se perdre, disparaître » (Cf *Rāmakerti I*) Donc, dans sa citation, il n'a fait que pāliser la forme khmere *nās* en lui donnant le suffixe *-ati*

(1) Rappelons que le mot *ganlan*, « voie », employe absolument, sans qualificatif, a toujours une bonne connotation.

(2) *Gangā*, d'origine sk , signifie « riviere , l'eau de la riviere , et l'eau (poétique ou rituelle) » *Nai*, particule emphatique, renforce la comparaison

(3) *Krau visăy*, lit hors-domaine commun, expression superlative courante en khmer moyen

(4) *Byagghā* /pyeakkhiə/, forme métrique de *byaggh* /pyeak/ « le tigre » (Cf p *byaggha*), est plus savante que poétique

(5) *Bas' bablāk'*, lit serpent tacheté, nom donné a un groupe de serpents venimeux

(6) *Ksin* /ksɣn/, est homophone du premier *ksīn* « anéanti » vu à 5f Il dérive de sk *ksana* « moment » Connu surtout dans les expressions *ksin neh* « ce moment-ci », ou *ksin noh* « ce moment-là », il se rencontre aussi (Cf *Rāmakerti I*) comme adverbe de temps « aussitôt, immédiatement »

(7) *Yaks* ou *yakkh*, /yeak/, désigne les démons connus en littérature et art khmers (Cf *Rāmakerti*) « géants malveillants et malfaisants » Une épithète courante de *yaks* est *yan'* /yuŋ/ (par allitération), « noir, vilain, méchant » (Cf. vers suivant)

9. Maintenant : « *Fils mauvais*[1],
famille en ruine ».
Cette citation se comprend[2] ainsi
Si quelqu'un a un fils méchant,
ayant, donc, tous les mauvais penchants,
ce fils va mener certai-
nement[3] la famille à la ruine.

10 Puis : « *Terre mauvaise*,
biens périclitent ».
Tous les biens seront détruits,
[si] vous habitez une terre maudite[4].
Il se produira alors
des maladies qui vous tourmenteront .
certes, les auspices ne sont pas heureux.

11 En outre « *Maison mauvaise*,
lignée périclite »[5].
En voici le commentaire.
Si vous habitez une maison maudite,
elle causera la destruction rapide[6]
de vos facultés mentales et de votre sagesse[7].
Vous perdrez éclat et félicité,

12. vous serez malfamé, dégradé,
suivant l'effet des paroles des autres
qui, en passant, auront remarqué [votre maison],
et comprendront
qu'elle est damnée.
Votre félicité sera annihilée
suivant les prédictions de ces passants[8].

(1) Dans *kuputtam*, « mauvais fils », la désinence *-o* du pāli masculin a éte modifiee en *-am* /aŋ/, pour des raisons de rime *puttam* (9a) ∾ *kulam* (9b) Du point de vue littéraire khmer, il ne s'agit pas d'aberration, mais de licence poétique

Le préfixe *ku-*, « mauvais » (9a, 10a, 11a) va s'opposer au préfixe *su-*, « bon » (13, 15, 16), tous deux ayant une connotation d'auspice

(2) *Panlae* reproduit la prononciation sm du mot khm. *prae* « traduire, commenter »

(3) *Gī* renforce le sens de *prākat* « certes »

(4) *Ākrak'*, signifiant « laid, mauvais », a ici une connotation auspicieuse (Cf *infra*, 10g)

(5) Tous les textes portent *vījam* qui fait allusion a sk *bīja* « semence, source » Or, sk *bīja* a déja produit en khmer *būj* /puuc/ qui signifie « semence, source », ainsi que « lignée d'une famille » On peut donc supposer que l'auteur ait voulu rejeter la forme courante d'un mot, en restituant une forme qu'il estimait plus savante, digne de son sujet La glose qui suit suggere une autre possibilité de lecture *vijjaṃ*, de *vijjā* « savoir, connaissance » Les deux interprétations sont acceptables

(6) *Hīn hai* on est tenté de voir dans *hai* un redoublement de *hīn* « ruine, destruction » (<sk *hīna*) Il semble pourtant plus simple de penser à un mot khm *hai*, considéré comme populaire dans le vocabulaire moderne, qui signifie « très rapide, qu'on ne peut arrêter »

(7) *Ñāṇ ñeyy* /ɲiən ɲẹy/ il s'agit ici incontestablement d'un redoublement poétique, à savoir p *ñāṇa* « facultés mentales »+p *ñeyya* (sk *jñeya*) « ce qui doit être appris »

(8) Les st 11 et 12 vont nous servir à illustrer la notion d'auspice que nous avons entrevue dans l'Introduction, et celle du pouvoir de la parole qui lui est lié Un objet porte des « signes » *(lakkh)*, qui reçoivent un commentaire oral des gens, l'interprétation des « signes » devient

13. S'il y a « *bon dignitaire* »,
selon les textes du pāli,
« *le roi prospère* »[1].
Si [donc] un grand dignitaire
possède vraiment la sagesse,
il comprendra les dispositions
des choses de toutes sortes[2].

14. Il guidera le grand prince,
dans sa jouissance de la Fortune royale[3] ;
le royaume[4] connaîtra la paix ;
tous les sujets du royaume,
l'entourage entier du roi,
ne seront pas révoltés de colère[5],
le moins du monde.

15. En outre : « *Bon fils,*
famille prospère. »
Au cas où les enfants
ont réellement des pensées
nobles et sans tache,
ils feront prospérer leurs frères
et sœurs, et toute la famille.

16 En outre : « *Bonne terre,*
biens prospèrent ».
Au cas où le terrain de résidence
est de bon augure, il
fera prospérer votre fortune,
et vous obtiendrez tout,
selon vos souhaits.

17. En outre « *Bonne maison,*
lignée prospère »[6].
Ainsi, si vous habitez une maison
de bon augure, certainement elle
fera progresser votre sagesse ;
tout ce que vous souhaiterez
ne sera, certes, pas difficile à obtenir

prédiction ou prophétie, laquelle va inévitablement se realiser Donc, notre stance traite (a) d'une maison potentiellement mauvaise, (b) les passants font des commentaires, (c) lesquels se convertissent en prédiction, (d) en vertu de laquelle, la lignée va péricliter (destruction des facultés mentales, de la sagesse) Cf la contrepartie dans st 17 et 18

(1) Contrepartie exacte de 5a, b, c A noter l'hypostase de *vuddhi* fonctionnant ici comme verbe

(2) Ou bien « il fera preuve de sagacité »

(3) Traduction littérale de l'expression *soy rājasampatti* pour « régner »

(4) *Bhababhār* formé à partir de sk *bhava* « le monde » et *bhāra* « la charge », est un des mots qui désignent « le royaume » Cf *rāstr, mandal*

(5) *Raṅgāl*, d'après le VK (II, 969), « éprouver une colere croissante »

(6) Ou bien « savoir prospère » (Cf. p 170, n. 5)

18. Les gens qui passeront,
dîront des louanges
de cette maison bienheureuse.
Le succès se développera,
suivant les mots de
ces gens, qui auront loué
ainsi votre maison[1]

19. Ces préceptes sont hautement louables[2].
Veuille le Protecteur de la Terre,
précieux et auguste prince,
se livrer à la réflexion[3],
en usant de ses facultés mentales !
Et qu'il garde tout dans sa mémoire,
en guise de code pour l'avenir !

20. Ô, Majesté,
auguste Protecteur,
très grand au-dessus de tous[4],
de nature souveraine[5],
sommet de tout le royaume,
roi qui est suprême,
premier, et inégalable[6] !

21. Utilisez votre sagesse,
utilisez votre claire connaissance,
pour exprimer vos opinions.
Veillez activement[7] à réprimer
les méchants violents,
pour qu'ils se débarrassent totalement de leurs mauvais penchants[8],
comme vous l'aurez souhaité

(1) Cf st 11 et 12, et la note attenante

(2) *Trakāl* /təkaal/, forme dérivée de *trakal'* /təkɒl/ qui lui-même provient de *tkal'* « placer un objet dans un endroit élevé pour le vénérer », donc, *trakāl* étymologiquement « digne de vénération »

(3) *Dran' brah tamrih* est le verbe périphrastique du rājasabd pour « réfléchir » (autrement *trih*) que le poete répétera dans le vers suivant pour continuer ses effets allitérants A noter que le vers 19e n'est qu'une glose de 19d

(4) *Loes lok*, lit « supérieur au monde entier », est une autre belle épithète hyperbolique du souverain, partiellement basée sur l'allitération Toute la saveur du mot *loes*, très cultivée en vx khm et khm moy , a eu sa consécration au Siam, où il s'employait dans les noms officiels des souverains prononcé /lɣt/, noté *loet* « excellent, suprême » (Cf McFarland, 754b) En khm mod , *loes* a perdu de sa connotation honorifique, de même que *loes lok*

(5) *Isūr* < sk *īśvara*, est le nom de Śiva en khmer, et sert aussi d'épithète des souverains

(6) La st 20 constitue un panégyrique des plus effectifs, non seulement par le choix des épithètes, mais encore par leur composition équilibrée et harmonieuse dans le cadre étroit de la strophe

(7) Deux versions possibles
(a) *trek trih*, « se réjouir dans la pensée de », ,
(b) *trec trih*, lit parcourir-réfléchir Nous avons gardé la deuxième en considérant le sens figuré de *trec* « circuler, avancer activement », qui qualifie le processus mental de « réfléchir »

(8) *Nirabyas(n)* est fait librement à partir de sk *avyasana* « être libre de mauvais

22. Tous les soucis accablant vos sujets,
à l'intérieur et hors des murs de la cité,
toutes les lois du royaume,
vous les proclamerez[1],
vous les ferez porter sur la tête[2]
— comme un poids de votre autorité —
de vos ministres.

23. Ô, Grand roi,
éminent, et doué de puissance,
aux exploits merveilleux[3] !
Veuillez donc suivre,
en guise de code et traité[4],
cet ensemble de traditions
glorieuses, de toute votre âme[5].

24. Triple est l'*insignifiance*[6],
triple est l'*inutilité*,
triple est le *vide*.
Que signifie *insignifiance*?
Ou bien *inutilité*?
Que signifie *être vide*,
creux et sans destination[7]?

25 Ce qu'on entend par *insignifiance*, c'est :
posséder des biens sans les utiliser
pour accomplir des actes de mérite ;
ne pas rendre les bienfaits
des autres personnes ;

penchants » On a vu que le préfixe sk *nir-* était très prisé des auteurs de cette époque, pour marquer la diminution et la privation, qu'il a servi à creer librement des composés savants a partir d'éléments indo-aryens, et khmers, et qu'il était même lexicalisé à l'occasion (Cf S Pou, *Études* , p 119) Dans notre composé, on a de plus affaire a un effet stylistique *nir-* privatif est accolé à un privatif déjà actif dans *abyas(n)*, pour renforcer l'idee d'abandon et de séparation des mauvais penchants

(1) *Brah osth* /preah aoh/, <sk *ostha* « lèvre », signifie, dans le rājasabd, « la bouche », et aussi « parler »

(2) *Duk loe sirasā*, lit placer sur la tête, signifie « recevoir les ordres du prince », de la part des sujets Nous avons gardé intentionnellement la traduction litterale de cette expression, pour préserver les effets de style de toute la strophe

(3) *Cestā* désigne « les hauts faits, les exploits », qui tiennent souvent du miracle (sur ce mot, voir S Pou, « Les traits bouddhiques du *Rāmakerti* », dans *BEFEO* LXII, 1975, p 357) *Riddhī* signifie en khmer « pouvoir surnaturel d'accomplir des merveilles, des miracles », il renforce donc le sens de *cestā*

(4) Tous les textes portent *gambīr*, mot equivoque sur lequel nous ne reviendrons pas Seul le texte A note *cpāp' kumbī* (*sic* pour *kambī*) « code et traité »

(5) *Camboh* est assez difficile à traduire Dérivé de *cboh* « se diriger tout droit vers », il désigne « une direction droite, une intention droite et franche, un don entier de soi ».

(6) Il faut prendre, ici, « insignifiance » au sens de « manque de sens, de valeur ».

(7) *It troey*, lit « sans rivage », et le « rivage » représente « le but, le refuge, le salut » (Cf. 25f)

les parents qui constituent notre [virtuel] appui[1],
ne point leur venir en aide.

26. Ce qu'on entend par *inutilité*, c'est ·
pratiquer les vertus religieuses,
en oubliant[2] la véracité ,
désirer obtenir des mérites,
en oubliant le respect dû aux religieux ;
désirer obtenir la gloire, [quand] soi-même
manque d'énergie[3].

27. Ce qu'on entend par *vide*, c'est
entendre l'éloquent *dharm*,
et refuser de le suivre[4] ,
voir les préceptes et prescriptions,
et refuser de suivre ces bonnes prescriptions ;
connaître[5] le saint *dharm*,
et rejeter la pureté des actes.

28. Triple est l'*entretien*[6] *de l'affection*,
triple est l'*entretien de l'épouse*,
triple est l'*entretien du fils*[7].
Qu'appelle-t-on *affection*?
Épouse vertueuse ?
Qu'entend-on par *entretien du fils*?
Toute l'explication va suivre.

29. Voici comment *entretenir l'affection* ·
les bonnes et délicieuses saveurs,
il ne faut jamais les rejeter ;
les questions remplies d'affection,
il faut les poser, avec force sollicitude ;

(1) De nouveau *troey* « rivage » (Cf *supra*) Pour un individu, tous les membres de la famille sont un refuge virtuel, dont il s'assurera la protection en cas de besoin. Aussi, lui sied-il de leur assurer son aide dès maintenant (Cf 25g)

(2) *Moh*, comme *gī*, est une particule déclarative ; elle sert généralement à accentuer, expliciter une déclaration Mais elle peut aussi prendre la valeur inverse — comme certains autres termes grammaticaux en khm moy (Cf *doh*, « si, au cas ou , bien que ») Ici, *moh* a valeur adversative, « mais, plutôt »

(3) Le khm mod utilise *ussā(h)* dans le sens de « zele, diligence, industrie », ce qui paraît très faible ici Le sens du sk *utsāha* « énergie, force, décision » convient beaucoup mieux

(4) En faisant du parallélisme, le poète joue énormement sur les mots, car il exploite toute leur capacité sémantique Ainsi *stāp*' signifie « écouter un son » et aussi « suivre un ordre » Qu'on juge donc des trois phases de l'action qui se rapporte au *dharm* (« Loi du Seigneur »)
stāp' *dharm*, « écouter la Loi »
27b *ī dharm*, « entendre la Loi »
27c *bum stāp*' *dhammā*, « ne pas suivre la Loi »

(5) *Ṭin* « savoir » au sens ancien de « posséder une connaissance » (alors qu'en moderne, c'est « savoir, être au courant de »)

(6) *Phgan*' *(passim)*, étymologiquement « faire durer », est un verbe sémantiquement riche « préserver, entretenir, maintenir, tenir, conserver, cultiver, élever . »

(7) *Putr* est aussi un collectif pour « enfants » Mais la st 31 nous montrera qu'il s'agit bien « du garçon, du fils »

enfin, tous les élans[1],
il ne faut jamais les négliger

30. Voici comment *entretenir une épouse* :
elle organisera la demeure
d'une main ferme et heureuse ;
les biens gagnés
par le travail lui seront laissés dans les mains ,
elle les gardera avec économie,
sans aucune défaillance[2].

31. Voici comment *entretenir un fils*
dans la dignité et la vertu
il faut lui faire apprendre les traités
et tous les arts dignes de ce nom ,
[de ces connaissances] lui constituer un code ;
avec joie, lui trouver une femme
effectivement, selon son souhait.

32. Triple est la *destruction des bons signes*,
triple est la *destruction de la puissance*,
suivie de la *destruction de la chance*.
Qu'appelle-t-on *destruction des bons signes*?
Destruction et perte *de la puissance*?
Destruction certaine *de la chance*?
Et voici la réponse.

33. Voici comment *se détruisent les bons signes*[3]
on proclame son propre éloge,
en se vantant d'être extrêmement savant ,
on fait des discours que personne n'écoutera,
et sans recevoir de réplique ;
on entre dans la demeure des gens,
sans que personne n'adresse la parole[4].

34. Voici comment *se détruit la puissance*[5] :
on entend bien le son des gongs,

(1) *Utpāt* est connu en khmer avant tout dans le sens de « présage de malheur » , moins connu et beaucoup plus rare est le sens de « naissance miraculeuse » d'êtres extraordinaires, dans les récits édifiants Aucune de ces definitions ne convient ici Or, etant donne le conservatisme sémantique du vocabulaire du *Trīneti*, on est en droit de faire appel au sens propre du sk *utpāta* « fait de monter, saut », que nous glosons par le figure « élan, effusion »

(2) La femme détient tout le pouvoir dans les affaires domestiques

(3) *Lakkh(n)* remonte a p *lakkhana* et sk *lakṣana* Il s'agit des « marques caracteristiques, des signes inhérents à un objet » (Cf Introduction, et st 11, 12 et 18 Il faut retenir en particulier que même les « signes bien charges » peuvent être détruits par des actes inconsideres, ou entachés de mal

(4) En resumé, trois propositions portant sur la vantardise, la verbosite et le manque de discrétion , tous entachés d'infamie dans la communauté khmere, de jadis comme de nos jours

(5) Tous les textes portent le mot *lakkh(n)* qui est une erreur manifeste pour *sakti* /sak/

mais pas celui de la *bherī*[1] ;
il y a un souverain,
mais pas de reine ;
il y a une cité royale,
mais pas de fortification[2].

35. Voici comment *se détruit la chance*[3] :
on a une maison pourvue de mauvais signes,
et une terre non compacte[4] ,
par suite, [on a] une dignité chancelante ;
au cours des voyages[5],
on rencontre de mauvais augures
qui maculent notre personne[6].

36. Triple est la *perte de la confiance*[7],
triple est la *perte de l'amitié*,
triple est la *perte de la lumière*.
Qu'appelle-t-on *perte de la confiance*?
Perte de l'amitié, des amis?
Et celle des *rayons de lumière*?
Quelles sont ces pertes?

37. Voici comment *se perd la confiance* :
on choque les autres par nos paroles ;
on susurre le mal, insulte et critique ;
on montre une mine renfrognée,
en tenant des propos[8] mensongers.
Pour ces raisons, dit le sage,
nous perdons toute la confiance [des autres].

38. Ce qui cause[9] la *perte de l'amitié*, c'est :

(1) *Bherī* (< même mot sk), désigne en khm moy un grand tambour a l'usage du monarque, pour son service Ainsi, on sonnait la *bherī* pour annoncer toutes les décisions royales, dans les deplacements royaux, et principalement a la guerre Donc, un pays où ne résonnent que des gongs ordinaires a l'exclusion de la *bherī*, n'est pas un pays souverain

(2) La stance entiere constitue une maxime célebre dans la culture khmère

(3) *Suosti*, < sk *svasti*, signifie « bonheur, fortune, chance, réussite »

(4) *Ramsāy* signifie pratiquement « eparpillé » *Bhūmi ramsāy* est probablement un terrain morcelé, fait de morceaux séparés, donc difficile a travailler Rappelons que *bhūmi* s'entend, ici, strictement comme « terre, terrain » et non « village »

(5) *Yātrā dīep chnāy*, lit. « parcours proche ou lointain »

(6) La coutume au Cambodge, comme dans de nombreux autres pays, voulait qu'on abandonnât les projets de voyage, si on remarquait de mauvais augures Si ceux-ci se produisaient en route, les voyageurs seraient exposés a divers dangers

(7) *Sniddh* /snyt/, < sk *snigdha*, *SNIH*, signifie « être attachés ou collés l'un à l'autre, être familier ou intime, éprouver de la confiance l'un envers l'autre » Il s'emploie aussi pour exprimer l'état d'attachement, de confiance, etc

Le vocabulaire khm a reçu sk *sneha* sous une double forme (a) *snehā* /snehaa/, « affection, amour » (Cf 28a, d, 29a), et (b) *sneh* /snae/, « amour sensuel, philtre d'amour » (cf 29e)

(8) *Bhāsā*, « la langue », a aussi en khm moy le sens plus rare de « langage, parole, propos »

(9) Le choix entre les deux homophones *nāy* et *nai*, /ney/ importe peu ici
Donc *rī nai pāt' mitt* (*nai* étant particule emphatique)
« en ce qui concerne-perdre-amitié »
Ou bien *rī nāy pāt' mitt*
« quant à — la signification »

s'exprimer sans égard à
la vérité, dans la conversation[1],
aux demeures [de nos amis]
ne pas leur rendre visite[2] ;
les importuner avec nos emprunts,
puis disparaître de leur vue[3].

39. Voici comment *se perd la lumière*
on a de mauvais yeux,
et on ne distingue pas clairement les choses[4] ;
on est privé de famille[5] ;
on écoute tous les sons,
sans bien posséder
une bonne acuité sensorielle[6].

40. Triple est la *perte des khun nān*[7],
triple est la *perte des artisans*,
triple est la *perte des sages*
Comment *se perdent les khun nān* ?
Les remarquables *artisans*[8] ?
Qu'entend-on par *perdre les sages* ?
Quelles sont ces trois choses ?

41. Voici comment *se perdent les khun-nāṅ* : ces dames
manquent[9] de vertus ,

(1) *San sān* signifie bien « causer, converser » *San* est clair, « rendre, donner la réplique », tandis que *sān* est d'origine obscure, à moins de le dériver de *sānt* (saan) « paisible » Cette solution n'est pas invraisemblable, car l'idée de paix, quiétude et confiance a fourni plus d'une expression de conversation amicale

(2) *Dau mak thkān* contient le verbe composé *dau mak*, « aller et venir », et le complétif de direction typique du khm moy , *thkān* « vers »

(3) *Mukh bum oy yal'*, lit ne pas montrer sa face, signifie bien « se cacher, disparaître, éviter la vue », avec inversion de l objet *mukh* « face », destinée à renforcer l'intention du débiteur d'échapper au créancier La même expression a encore cours de nos jours, où *yal'* est remplacé par *ghoeñ* « voir », dans le parler courant

(4) Cette proposition peut être entendue au sens propre et figuré

(5) « La famille » est rendue par *sāc'*, « chair, personnes liées par le sang », et *ñāti* (< p , « toutes les relations, y compris les amis intimes » Sur la sémantique de ces termes, voir *JA*, 1974, § V, p 158-163

(6) Cette proposition (39e, f, g) fait pendant à la première (39b, c), elle peut être pareillement prise au sens propre et au figuré Les éléments des vers 39f et g méritent d'être clarifiés

39f *bit bum paripūrn*
« vraiment-non complet »

39g *viññān en āc*
« le sens-donc-capable »

Paripūrn « entier, complet », détermine *āc* « capable, puissant » D'où *viññān āc* « le sens aigu » (Cf *āc* de 40e)

(7) *Khun nān*, d'origine siamoise, désigne en khmer « les dames de l'entourage royal », y compris également celles qui ne résidaient pas au palais, à savoir « les épouses des grands dignitaires »

(8) *Jāṅ āc* « artisans très capables » (sur *āc*, cf *supra*, 39g)

(9) *Nān neh jā mun*, « Ces dames ne sont pas
srī mān lakkhanā, des femmes pourvues de signes de vertu »

1° Le mot *mun* n'est pas la préposition connue *mun* « avant » Il s'agit de la forme khm

elles n'écoutent pas le seigneur,
de jour comme de nuit ;
certaines dames mûres
se livrent au babillage.

42. Voici comment *se dénaturent les artisans*
ils travaillent sans étalon[1] ;
ils ne finissent pas l'ouvrage,
par conséquent, ils s'écartent
très loin de tout principe[1],
et ne répondent point
aux exigences du métier.

43. Voici comment *se dénaturent les sages*[2] :
dans les assemblées,
ils gardent un silence indifférent ;
ils n'émettent aucune parole ,
mécréants[3], ils sont voués à la perdition.
On évitera de fréquenter [ces gens]
de comportement barbare.

44. Triple est l'acquisition de *la saveur*,
triple se définit *la valeur morale*,
triple se présente *la lumière.*
Qu'appelle-t-on *être savoureux*?
Être généreux et amical ?
Rayonner de *lumière*?
Et voici la réponse[4].

moy de la particule negative *min* « ne pas » L'on se rappelle que la seule particule négative connue en vx khm est *vom* ∾ *vvam* qui a subsiste jusqu'a maintenant, sous la forme de *bum* /pum/ Or, une particule semblable apparaît çà et là dans les originaux et certains manuscrits khm moy sous les formes de *mun* ou *min* Cette alternance graphique *u* ∾ *i* denote (a) la nouveauté dans l'usage, (b) une voyelle qui annonce notre moderne /ɯ/ dans *min* /mɯn/

2° Les *lakkh(n)* ou *lakkhanā* des femmes sont leurs « vertus ou qualités » matérielles et morales Par exemple, la propreté corporelle ou la bonne tenue sont des « vertus », alors que la malpropreté et l'audace ou impudence signifient « absence de vertus » *(mun mān lakkhanā)* Dans notre strophe, deux autres marques de « non-vertu » sont l'opiniâtreté (41d, e) et la pratique du babillage (41f, g) Tous les Khmers, de par leur éducation, connaissent bien cette question de « vertus » des femmes Les lecteurs peu versés pourront s'en faire une idée en consultant un article par Khing Hoc Dy, « Notes sur le thème de la femme ' marquée de signes ' dans la littérature populaire khmère », dans *Cahiers de l'Asie du Sud-Est*, 1977, n° 2, p 15-43

(1) Sur les divers sens de *khnāt*, cf *supra*, n 1, p 168

(2) *Prājñ pruh*, ou bien *pruh prājñ*, ou *pruh* a le sens de « brillant, étincelant »

(3) *Tirthiy* remonte au sk *tīrtha* « gué », et au p *titthika* « hérétique » Les Khmers bouddhistes appliquent ce terme à ceux qui ne suivent pas la Loi proclamée par le Buddha, la bonne Voie qui y est contenue Un *tirthiy* est donc un « mécréant », qui ne croit pas dans le *brah dharm*, la Loi du Seigneur

(4) A cet effet sont employés trois verbes impersonnels formant syntagme *cāy*, au sens figuré de « répandre, disperser », *caen* « éclairer », et *caracā*, /cɒɒcaa/, « déclarer, commenter (< sk *carcayati*)

45. On parle de *saveur*, quand
on jouit des aliments
ayant beaucoup de goût ;
dans le cas d'une personne au bon cœur,
tenant des propos gracieux ,
ou d'un homme ayant une épouse
de noble conduite.

46. Les *gens de bien*[1]
sont pourvus de signes vertueux,
et possèdent bien le *dharm* ,
ils parlent suivant les leçons[2]
du *dharm*, brillamment ;
ils servent leur précieux maître[3]
avec discernement.

47. Et maintenant, *la lumière*
au repas, on s'éclaire[4]
avant de consommer ;
on s'entretient avec ceux
qui détiennent une divine sagesse[5] ;
on a une épouse qui fait
preuve d'une constante déférence.

48. Triple est *la destruction*,
triple est *la solitude*,
triple est *la vulgarité*.
Qu'appelle-t-on *destruction* ?
Solitude sans espoir ?

(1) *Sappuras* est un mot difficile a definir et a traduire sans verser dans la banalité Remontant a sk *satpuruṣa* et p. *sappurisa* « homme bon, excellent », il est polyvalent en khmer Dans notre strophe, c'est un nom , il s agit vraiment de « gens de bien », qui seront définis dans le reste de la strophe par leur attachement au *dharm*, leur loyaute au roi et leur bon sens *Sappuras*, ou *sappurisā*, peut aussi decrire un état l'etat de ces « gens de bien » c'est-a-dire la valeur morale (44b), ou être bien, c'est-à-dire avoir des principes, être droit, sage, généreux, etc (44e, 45d) De nos jours, le sens de *sappuras* semble se confiner a « être genereux, avoir bon cœur »

(2) *Ārth*, /ʔaa/, derive du sk *artha* dont il a garde divers sens, tels « chose, affaire, but signification » Dans *Rāmakerti I*, il s'avere designer « les affaires , les traites qui enseignent ces affaires, les textes »

(3) Il s'agit du roi

(4) Tous les textes portent *jhloh* « se quereller », dont la bizarrerie n'a pas echappe a certains éditeurs, puisqu'ils la marquaient d'un point d interrogation Il s'agit de *chluh*, « s'eclairer pour voir », qui convient bien a notre proposition 47b et c car il ne sied point de manger dans l'obscurite

(5) *Brah prājñā*, « sagesse sacree, divine » Peut-être s'agirait-il de sagesse qui rappelle celle du Seigneur Buddha ?

Qu'appelle-t-on *vulgarité* ?
Nous allons l'expliquer[1].

49. Voici ce qu'est *la destruction*
c'est être insignifiant et malpropre,
ignorant et agissant de travers ;
fréquenter les buveurs,
et s'adonner soi-même à la boisson ;
de plus, avoir une femme
qui a le propos mensonger

50. Voici ce qu'est *la solitude* .
c'est être seul, isolé de tout,
et connaître les affres de l'isolement[2] ,
c'est posséder du savoir[3],
et ne pas dispenser d'enseignement ;
c'est ne pas posséder d'enfants aimants.
Voilà l'extrême solitude[4]

51. Voici ce qu'est la *bassesse*[5] :
c'est avoir des voisins inutiles,
fourbes, qui provoquent du dissentiment ,
avoir une femme remplie de jalousie[6]
qui fait votre disgrâce[7] ;
et en plus de cela, avoir des dettes
qui vous submergent même

52. Triple est la *trivialité*,
triple est la *ruine*,

(1) *Srāy*, mot crucial en philologie bouddhique khmere (Cf Introduction, III, 2 1) Au sens propre « delier, defaire », il signifie techniquement « commenter les textes pāli en langue vernaculaire » Cette derniere est, par conséquent, dite *samrāy* en l'occurrence, c'est le « khmer » par rapport aux langues sacrées

(2) Quatre termes, exprimant l'isolement, presentant la même structure dérivative, sont enfilés ensemble pour decrire un degré de paroxysme

1 *Toc* /daoc/, « détache brutalement » > *tramoc* /təmaoc/ « seul, isole (physiquement séparé de tout) »

2 *Dol* /tool/, « existant seul, solitaire » > *tramol* /təmaol/ « seul au monde »

3 *Toc* (cf 1), « misérablement isole »

4 *Brā* /priə/, « détaché » > *kambrā* /kəmpriə/ « seul, abandonne » Il est de plus qualifie par *kantaen* « être torture de peine, de chagrin »

(3) *Rapīen* /rəbiən/, dérivé de *rīen* « apprendre », est pris ici au sens étymologique de « savoir, connaissance » La variante *rapīep* et *prīep* ne convient pas du tout à la strophe

(4) C'est une des plus belles stances gnomiques de la littérature khmere

(5) *Sādhār(n)*, d'origine sk , signifie « commun, public, bon marché, vulgaire, bas »

(6) *Risyā* /ruisyaa/, <sk *īrsya* « envie, jalousie », est souvent couplé avec khm *cranaen* « être jaloux, envieux » En fait, son acception est plus vaste que celle de ce dernier, car elle va au-delà de la jalousie entre hommes et femmes, et exprime le degré le plus abject de la jalousie, mêlée de dureté et de haine Au point de vue lexical, il faut noter que, malgré les efforts des savants, le doublet p *issā* n'a jamais pris racine en khmer D'autre part, dans la pratique, il y a confusion latente entre *risyā* et *icchā* (<p *icchā*), ce dernier signifiant à l'origine « désirer avidement, convoiter »

(7) Dérivé de sk *durbala*, khm *durbal* /turəpul/ dénote un etat de disgrâce et même decheance

triple est l'*infortune.*
Qu'appelle-t-on *trivialité*?
Ainsi que *ruine*?
Qu'appelle-t-on *infortune*?
Les sages l'expliquent ainsi.

53. Voici ce qu'est la *trivialité* :
c'est bâtir sa demeure
malencontreusement près du marché[1] ,
fréquenter des gens sans morale[2],
vulgaires et violents ;
tandis que la femme
est couverte de dettes.

54. Voici ce qu'est la *ruine*
c'est bâtir sa demeure
vraiment près du chemin de passage ;
soi-même, être grossier,
et pris dans de malheureux procès[3] ;
tandis que la femme
s'adonne à l'alcool.

55. Voici ce qu'est l'*infortune* :
c'est bâtir sa demeure près du chemin,
ainsi que des terrains publics ,
la belle-mère, mauvaise,
a une langue irrépressible ;
tandis que la femme, de surcroît,
a été répudiée par le [premier] mari[4]

56. Triple est [la notion de] l'*autre monde*,
triple est la *non-bassesse*,
triple est [la notion de] *ce monde-ci.*
Qu'appelle-t-on *l'autre monde*?
De même que *la non-bassesse*?
Qu'appelle-t-on *ce monde-ci*?
Il nous faut absolument le savoir.

57. Voici comment se conçoit *l'autre monde*
on recherche [maintenant] un maître

(1) Il existe de nombreux tabous dans la construction des demeures, dont nous relevons trois dans les st 53, 54 et 55, a savoir le voisinage du marche (53c), du chemin de passage (54c) et des terrains communs (55b et c) Il n'est pas difficile de constater que les trois endroits à éviter sont des lieux publics, entaches de promiscuite C'est donc la *promiscuite* qui, dans l'éthique khmère, est la source de la ruine (des choses et des individus

(2) Rappelons que khm moy *bāl* est plus fort que sk *bāla* « jeunot, idiot, imbecile », puisqu'il désigne aussi des « ignorants, depourvus de principe »

(3) Dans *kīī āsrūv, kīī* (<sk *gati*) peut être considere soit au sens general d'« affaire », soit au sens spécial de « proces, affaire de justice »

(4) Dans la communauté khmère, comme ses voisines, le divorce n'est pas entache de tabou C'est le fait de subir la separation a cause de son immoralite qui frappe une personne d'infamie (l'homme aussi bien que la femme)

pourvu de grande sagesse ;
soi-même, loin d'être négligent,
s'attache aux préceptes religieux[1] ,
tandis que le cœur se rassérène par une foi
qui ne nous quittera jamais.

58 Voici en quoi réside *la non-bassesse*[2] :
c'est prendre soin de soi-même,
et aiguiser sa conscience ;
s'installer sur des sièges élevés
qui nous assurent dignité et succès[3] ,
tandis que l'épouse, méritante,
est de fière lignée

59. Voici la notion du *monde actuel*[4] .
c'est, non seulement ne pas avoir de procès,
mais encore posséder les codes[5] ;
avoir un langage honnête,
et causer sans excès[6] ;
tenir des propos agréables,
avec calme et sollicitude.

60. Triple est *la perte de* [*la notion du*] *monde*,
triple est *l'avilissement*,
triple est *la perte* [*de la notion*] *de l'autre monde.*
Comment *se perd* [*la notion*] *du monde*?
S'avilit la personne? *Se dégrade*
[*la notion de*] *l'autre monde?*
Nous allons les analyser.

61. Voici comment *se perd la distinction mondaine*[7] ·
on tient des propos vulgaires
qui ne sont pas du tout de bon ton ;
on adopte une attitude hostile[8],
et tient vraiment un langage brut ;

(1) Khm *bhāvanā* implique, non seulement la concentration de l'esprit, mais encore la récitation — exercice constant — des phrases sacrees, axées sur un thème, afin d'atteindre le salut

(2) Nous avons restitué *nā* en tête de stance, sur le modele des autres, puisque *nā* est la conjonction circonstancielle exprimant par excellence la matière à discuter

Il est clair que l'auteur veut parler de la « dignité » Mais, au lieu d'employer les mots propres qui expriment cette notion, il semble se tenir sur une prudente réserve en usant de l'expression detournee *bum thok* que nous avons tenu a rendre littéralement par « non-bassesse »

(3) De nouveau *troey* « rivage, but atteint, succes » Bien entendu, le vers d contient une image symbolique de la dignité, bien connue dans notre société (cf la contrepartie à 62c)

(4) *Lokiy*, « le monde », connote la société avec ses exigences matérielles, mondaines

(5) *Cpāp'* désigne les « codes » divers (moral, légal), « le savoir-faire »

(6) *It hman*, lit sans impureté

(7) *Lok* est ici assimilé à *lokiy* a connotation mondaine (cf *supra*, n 4), contrairement a la coutume ou il désigne « le monde, l'univers, les gens de bien »

(8) De *tin* « dur, raide », dérive *tam-in* « être contrariant, hostile à »

on voit les gens vénérables,
sans leur montrer de la déférence.

62. Quel terrible *avilissement*,
quand on se dégrade dans l'insignifiance !
Quand on occupe des sièges très bas[1] !
Et qu'on cesse de soigner la préparation
de la nourriture, notre soutien[2] !
C'est donc cela que les sages décident[3]
de considérer comme [les signes d']avilissement.

63. Voici comment *se perd la notion de l'autre*
monde[4] : on s'écarte
du chemin du *dharm*[5],
on voit les membres du saṅgha, sans
se soucier de les respecter ;
et les préceptes religieux, [dont] l'aumône,
on les ignore complètement ;

64. on ne songe qu'à ôter
la vie aux divers êtres,
sans éprouver la moindre compassion.

(1) Image symbolique de l'humilité, la servitude (contrepartie de *supra*, 58d, e

(2) Signe de raffinement sublimer un besoin naturel (se nourrir, en art (culinaire

(3) *Kāt'*, au figuré, « prendre une decision, rendre une sentence »

(4) Nous avons fait une correction cruciale de toutes les editions D'abord, dans la st 60, « l'autre monde » se dit *lokuttar* (< p *lokuttara*), au lieu de *paralok* comme dans st 56 et suivantes

Au point de vue semantique, il faut retenir les deux paires

1°	*lok*	et	*paralok*
	« ce monde-ci »		« l'au-dela »
2°	*lokiy*	et	*lokuttar*
	« le mondain »		« le supramondain »

Lokuttar ou « supramondain » designe « les quatre Voies et les quatre Fruits de l'etat de *sōtapanna*, etc , avec *Nibbāna* comme neuvieme » cf Nyānatiloka, *Vocabulaire pali-français des termes bouddhiques*, p 118)

Lokuttar devait deja se prononcer comme de nos jours /lokuddɒɒ/ Or, ce mot est decoupe en deux a la fin de 63a, avec allongement compensatoire de la voyelle *ū*, puis rejet de la derniere syllabe a 63b On a donc

63a *lokū-*
63b *ttar*

Tous les copistes, suivis par les editeurs modernes, ont commis la même erreur N'ayant pas saisi ce découpage lexical, ils ont, les uns a la suite des autres recouru a une interpretation arbitraire des eléments obscurs, et les ont maquillés en

63a *lok kūv*, « le monde, donc,
63b *guor* , doit »

qui conduit à un non-sens irremédiable Le même phenomene se repetera a 64d et e, qui devra se rectifier de la même maniere

(5) Cas remarquable de calque semantique *dharmadamnan* traduit exactement p *dhammapada* « le Chemin de la Loi » En général, le terme pāli se rend en khm par *phlūv dharm*, ou *lam-ān* °, ou *ganlan* ° *Dharmadamnan* est une creation tres originale, poetique par (a le mot inhabituel *damnan* « voie », (b) la syntaxe inhabituelle indo-europeenne du compose S'agirait-il d'un hapax ? Nous ne saurions l'affirmer, car nous ne pretendons point avoir depouillé tous les textes

C'est en cela que consiste la perte de [la notion de]
l'autre monde. Dans tous les cas,
des liens de trois sortes[1]
nous attachent au mal.

65. Seigneur, grand Prince,
jouissant de la Fortune royale,
protecteur du royal domaine !
Dans votre armée, choisissez bien
ceux dont vous ferez des officiers[2],
puis à un haut rang élèverez,
et qui seront vos propres yeux[3] ,

66. [ceux dont] vous ferez de grands *kraḷā bās*[4],
et des chefs de section.
Pour les opérations de guerre,
sélectionnez avec soin des hommes
doués de sagacité[5],
doués de vive intelligence,
connaissant bien toutes les affaires royales,

67. connaissant les défauts et les qualités[6],
connaissant ce qui suit et ce qui précède,
ce qui est en tête, à la queue et au milieu,
connaissant le Mal et le Bien,
connaissant ce qui est pesant et ce qui est léger,
connaissant le sage et le sot,
connaissant le peureux et le brave,

68. connaissant le peu et l'abondant,
persévérant dans l'effort[7],

(1) Il s'agit de *prahār* « sorte ». Mais à cause de la césure, *pra-* est changé en *prā-* /praa/, pour rimer avec /naa/ du vers précédent.

(2) *Khun bal*, souvent rencontré dans *Rāmakerti I*, lit. chef-forces, donc « les officiers ».

(3) *Brah netr nai*, lit. « vos yeux, donc ». Mais la lecture de F est aussi acceptable : *brah netr năy(n)*, où le mot « yeux » est rendu par un dvandva redondant (sk. *netra* et *nayana*), qui n'est pas exceptionnel en khmer.

(4) *Kralā bās* est le titre d'un dignitaire du passé. Le VK (I, 81a) le donnant comme celui d'un petit fonctionnaire, semble se référer exclusivement à la titulature du début du xx[e] siècle (comme il est resté dans la mémoire de S. Pou et de la génération qui la précède). Or, notre texte dit : « de grands *kralā bās* », qui demande à être défini par d'autres recherches ; et il restera aussi à élucider l'étymologie du titre lui-même.

(5) Sur *adhyāsrăy*, cf. 13f et g et n. 2, p. 171.

(6) *Dos-gun*, « défaut-qualité », ou « mal-bien », est un couple d'antithèses qui représente un des plus communs procédés d'expression dans nos langues. Le présent passage ne contient pas exclusivement des antithèses de fond ; par endroits, s'insèrent des couples d'antithèses aspectuelles. Par ex. :

68c *at' ghlān*, « être privé-avoir faim » (une seule expression)
68f *ṭī ṭaen*, « terre-territoire » (= le pays entier)
69d *pāñ' poh*, « tirer-lancer » (= sport)
70c *hūl khīen* (= deux sortes de tissus)
70e *srek ghlān*, « avoir soif-avoir faim », etc.

(7) La paire semble faire défaut dans ce vers.

connaissant le dénuement et la faim,
connaissant la courbe et la droite,
connaissant le mensonge et la vérité,
connaissant la terre et le territoire,
connaissant la forêt et la clairière,

69. connaissant le convenant et l'inconvenant,
connaissant la mort et la vie,
connaissant la victoire et la défaite,
connaissant le tir et le lancer,
connaissant la déroute et la poursuite,
connaissant l'invasion et l'abandon,
connaissant la perte et le gain,

70. connaissant la difficulté et l'aise[1],
connaissant l'immédiat et le lointain,
connaissant le *hūl* et le *khīen*[2],
connaissant la marche et le sommeil,
connaissant la soif et la faim,
connaissant la perte et le gain,
connaissant l'abondance et la pauvreté

71. Lorsque les troubles,
les désordres[3] se produisent,
voici ce qu'on vous conseille fermement,
mes fils[4] ! Ne soyez pas naïfs,
et ne tremblez pas de confusion
Ne tardez pas à déguerpir,
[au lieu de] traîner et résister[5].

72. Ne perdez pas vos esprits,
ballottés dans le vertige,
étourdis de rêve[6].
Ne vous laissez pas aller[7] à protester
par pur entêtement.
Ne languissez pas, et ne vous
réfugiez pas dans le sommeil

(1) Ou bien au sens propre « être tendu-être lache »

(2) Le *hūl*, etoffe de soie tissee, a dessins geometriques, est une merveille de l'artisanat khmer, tandis que le *khīen* est une etoffe de coton imprimee importee de l'Inde principalement Dans l'usage, le premier est exclusif des occasions, tandis que le second peut se porter quotidiennement

(3) Des le khmer moyen, *kaliyug* « mauvais âge » a aussi le sens de « desordre politique convulsion »

(4) Ambiguïte jusqu'au bout, c'est-a-dire st 77 On ne peut determiner si ces conseils s'adressent à tous les auditeurs mâles *(pā)*, ou seulement aux princes

(5) Sur *tam-in* « resister, s'opposer a », cf *supra*, n 8, p 182

(6) *Ñanon naneṅ*, ou *nanen nanon* /ŋəŋeeŋ ŋeŋooŋ/ est le derive par redoublement de *nen non* /ŋeeŋ ŋooŋ/ « avoir le vertige » ; tandis que *mamī mamin* signifie « ne pas avoir tous ses esprits, être ailleurs » Ici, nous avons affaire a deux derives expressifs a valeur stylistique On en verra d'autres exemples dans la suite du texte

(7) Ici comme a 72a, les predicats sont precedes de *croen*, particule d'aspect de frequence, « souvent, volontiers »

73. Ne convoitez pas avidement
les biens des autres, au mépris
effrayant de tout
Ne vous habituez pas à la mesquinerie,
à une avarice sordide[1],
sans distinguer le bon du mauvais,
et les paroles sages des offenses.

74. Au lieu de badiner,
réfléchissez pour bien saisir votre sujet,
et [évitez] les propos désagréables.
Parlez avec précision,
décision et clarté.
Ne batifolez pas,
en contant d'interminables bêtises[2].

75. Ne perdez pas contenance,
ne vous excusez pas volontiers en
invoquant les coups de malchance.
Ne tuez pas le temps
dans la négligence et la badinerie.
Apprenez à endurer,
avec beaucoup de patience.

76. Ceux qui sont capables de discerner,
capables[3] de saisir toutes les leçons[4],
de façon sûre et certaine,
ils mèneront les affaires de guerre
avec ténacité[5] et efficacité;
leur renom se répandra avec certitude,
à l'instar du dieu Rāmā,

77. qui soumit les démons
complètement, sans en
laisser aucun en vie,
s'ils ont bien assimilé
les principes de ce traité[6],
et s'ils les conservent par-devers
eux-mêmes, tous, tant qu'ils sont

78. Donc, ces prescriptions,
si quelqu'un de nous

(1) *Svit svāñ* est forme de *svit*, « être dur, coriace, tres avare », et de *svāñ*, element redoublant Quant a *rsyā* « envier mechamment les autres », voir *supra*, n 6, p 180

(2) *Sasoh andan*, « babiller abondamment et bêtement », est presque hors d'usage en moderne

(3) *Āc*, « capable de », a une connotation mystique

(4) *Ārth*, « texte, leçon, discours » (cf *supra*, n 2, p 179)

(5) *Byāyām*, <sk *vyāyāma*, est prisé en khmer moyen dans son sens fort de « effort, lutte, effort tenace », et même « parfait effort » (cf *Cpāp' Kram*, 34g, dans *BEFEO* LXVI, 1979, p 56)

(6) Traduction libre globale de trois mots de même valeur sémantique *Kram* (< sk *krama*) = *cpāp'* = *sāstrā* (< sk. *sāstra*), « code, loi, traité (à la fois le volume et son contenu) »

réussit à les faire siennes,
et à bien les garder par-devers lui,
comme modèle de conduite,
celui-là pourra devenir
un personnage, et un sage.

79. Et vous [tous], lorsque vous
aurez lu ce texte[1],
corrigez-le par vos critiques[2],
aidez à rectifier[3] les expressions
dans toutes les leçons,
en guise de don[4],
au lieu de le couvrir de vos railleries

80. Aidez-moi à corriger,
à rectifier [ce texte] pour le conformer[5]
aux règles tracées,
— qui formaient un code ancien,
perdu dans la nuit des temps —,
aux vues et intentions
de nos vénérables ancêtres

81. Ce texte, donc,
développé dans tous les détails,
se termine ici présent.
Qu'il forme un code,
servant de modèle à tous,
par ses exhortations !
Nitṭhitaṃ : c'est la fin[6] !

(1) Le khm moy a deja bien adopte sk *aksara* en *aksar* « caracteres de l alphabet, écriture, lettres et litterature », lequel se double maintenant de *akkharā* pāli, « ecrit, texte, message », employé aussi dans des composés savants Cf S Lewitz, « Les doublets d'origine indienne », *JA*, 1971, p 111-112

(2) Le verbe *thā*, vu maintes fois, remonte a sk *kathā* par vx khm *kathā* « declarer » En khm moy et mod , *thā* est un bon exemple de polysemie « declarer, dire , prononcer des mots, émettre une opinion, critiquer »

(3) *Juos*, proprement « reparer »

(4) *Oy dān pantic*, lit un peu, comme don », est une formule qui accompagne toute requête, en khm moy comme en mod (cf espagnol *Por favor*, ou français *Soyez bon, par bonte*)

(5) *Tamrūv*, « rendre conforme a », regit deux objets *ganlan* « la voie, la regle » 80c , et *pamnan* « les souhaits » (80f)

(6) *Nitthitam* est un emprunt pur et simple au pāli, sous la forme neutre la forme sk *nisthita* n'a jamais eu cours en khmer, Prononce /nitthitaŋ/, il sert aux auteurs a cloturer leurs écrits « achevé, fini », il est souvent glosé par des locutions khmeres de même sens, comme ici *cap' hon*, « c'est la fin »

Les st 79, 80 et 81 forment le colophon Les deux premieres sont l'adresse finale de l'auteur, qui consiste en une humble requête a l'egard des lecteurs en vue de a se faire pardonner les maladresses et erreurs qui auraient pu se produire dans son ecrit b prier les lecteurs et auditeurs de les examiner avec bienveillance et de les redresser Il s'agit d'une pratique litteraire courante qui a subsisté au Cambodge jusqu'a nos jours Elle est typique, sans aucun doute, mais au fond elle n'est pas si differente des avertissements et precautions dont nous, modernes, faisons usage dans nos introductions

Quant à la st 81, elle n'a d'autre portée que la clôture effective du discours

INDEX

CONTACTS EXTERNES DES LANGUES MON-KHMER

Le caractère complexe de la répartition actuelle des langues môn-khmer qui, comme des îlots, sont entourées de langues appartenant à des familles différentes et sont éparpillées sur un large territoire comprenant l'Assam, le Yunnan et la Péninsule Indochinoise considérée comme un carrefour de civilisations et un lieu de passage des migrations, n'a pas facilité les études linguistiques pour la détermination et le classement de ces langues. Ces études qui ont débuté depuis la fin du XVIII[e] siècle (F. Buchanan, A comparative vocabulary of some of the languages spoken in the Burma Empire, *Asiatic Researches*, 5, 1799, pp. 219-40) ont de ce fait été menées par des auteurs formés différemment. Aussi les descriptions et les théories qu'ils ont élaborées n'ont pas un caractère uniforme.

Le présent article a pour but de faire l'historique et la critique des différents travaux linguistiques traitant des langues môn-khmer dans leurs relations avec les autres groupes de langues à l'intérieur de la famille austroasiatique, ainsi qu'avec les langues d'autres familles linguistiques.

Sous le vocable môn-khmer, nous classons le groupe linguistique représenté par le môn, le khmer, le khasi, le khamou, le katu, le pear, le palaung-wa. Nous avons jugé nécessaire de suivre le plus possible, l'ordre chronologique des travaux de chaque auteur afin de pouvoir faire apparaître le développement des principales idées présentées au cours des différentes périodes. Les noms de langues, de livres et journaux souvent cités ont été remplacés par les abréviations suivantes : langues austroasiatiques (AA.), austronésiennes (AN.), tibéto-birmanes (TB.), môn-khmer (MK.), nicobaraises (Nic.), munda (Mud.), de Malacca (ML.), viet-mương (VM.), palaung-wa (PW.); *AEO*, Annales d'Extrême-Orient; *ASEMI*, Asie du Sud-Est et Monde Insulindien, Bulletin de Documentation et de Recherche, Paris, *LM*, Les Langues du Monde, éd A. Meillet, M. Cohen, Paris, *MKS*, Mon-khmer Studies, publication du ' Summer Institute of Linguistics ', *LCSEAP*, Linguistic comparison in South-East Asia and the Pacific, éd. H. L. Shorto, London 1963, *SCAL*, Studies in Comparative Austroasiatique Linguistics, éd. Norman H. Zide, London, 1966.

Au commencement du XIXe s., le terme « môn-khmer » n'était pas encore employé par les linguistes En 1811, J. M. D. Leyden employait le terme « indo-chinois » dans son article (On the Languages and litterature of the Indo-Chinese Nations, *AR*, vol. 10, pp. 158-290) pour désigner les langues parlées par des populations habitant des territoires compris entre l'Inde et la Chine, y compris l'archipel indonésien et la Malaisie. Dans la partie de cet article consacrée à la linguistique, J. M. Leyden, sur la base de l'analyse des structures de syllabes, a procédé à la classification des langues sus-citées en deux groupes : 1) les langues monosyllabiques, 2) les langues polysyllabiques. Le môn et le khmer étaient classés par lui dans le deuxième groupe, mais il a fait une erreur en classant ces deux langues dans le même groupe que le chinois. Pour décrire le môn, il ne se réfère qu'à F. Buchanan, tout en spécifiant les différentes appellations de cette langue, et pour le khmer, après avoir mentionné qu'il n'avait jamais été étudié par des Européens, Leyden affirma en se référant à son informateur, que cette langue était différente du thai et du « juan » (vietnamien) qu'il décrit comme une langue à accents très variés[1].

Jusqu'en 1875, il n'y eut pratiquement pas d'étude sur les langues MK., ce qui a été remarqué par A Morice dans son article sur les langues khmères, stieng et chame (*Étude sur deux dialectes de l'Indochine, les tiams et les stiengs*, Paris, 32 pp), qui a écrit que l'on ne connaît que d'une manière imparfaite les diverses langues de l'Indochine, qui n'avaient été le plus souvent notées que par des missionnaires et des voyageurs européens Son article contient une étude comparative intéressante des vocabulaires khmer et stieng[2] mais il n'émet aucune opinion sur la parenté de ces deux langues.

Le travail de J. F. Forbes sur le problème posé par les langues môn et munda (On the connexion of the Mon of Pegu with the koles of Central India, *JRAS*, 1877, pp. 234-43), contient deux préoccupations principales. D'une part, Forbes rejette l'idée d'une parenté entre le môn et le munda, d'autre part il a tenté d'expliquer la parenté entre le môn et le vietnamien. Après avoir critiqué les explications sur la similitude entre le môn et le munda, faites par F. Mason (The Talaing Languages, *JAOS* 4, 1854, pp. 277-88) Forbes trouve dans les deux langues les différences morphologiques et syntaxiques suivantes l'antéposition de l'adjectif devant le substantif dans le munda, la post-position de l'adjectif dans le môn, les inflexions verbales dans le munda, la non-inflexion verbale dans le môn, l'emploi de la dualité dans le munda, le non-emploi de la dualité dans le môn. Pourtant ces différences

(1) Cette remarque a été reprise par J M. D Leyden, à partir de la préface du *Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum* Rome, 1651, rédigé par le Jésuite Alexandre de Rhodes qui, selon Leyden, avait étudié le vietnamien pendant 12 ans, en Cochinchine et au Tonkin.

(2) L'analyse du vocabulaire stieng donné par A Morice a permis de constater que cette langue avait subi l'influence dans le domaine lexical, du khmer et du sanskrit.

structurales ne peuvent pas être considérées comme des arguments suffisants pour démontrer la non-parente du munda et du môn.

En ce qui concerne le rattachement du môn avec le vietnamien, connu sous le terme de « mon-annam », Forbes base son argument sur la théorie de J. R. Logan, sur la première migration des tribus « Annam, Kambojans, Mon, Lau » de la partie septentrionale de l'Himalaya. Selon Forbes, ces tribus ont dû occuper une partie du Bengale et avoir des contacts linguistiques avec des tribus aborigènes dravidiennes ou kolariennes dans l'Inde du Nord-Est. Ce point de vue est hypothétique, susceptible d'être une erreur de raisonnement, et il ne peut être généralisé pour prouver la parenté des langues. Et, l'affirmation de Forbes sur l'emploi des « particules préfixales casuelles » dans le vietnamien, sans qu'elle soit justifiée, ne prouve rien. D'autre part, son article n'a pas de valeur comparative réelle, du fait que Forbes n'a pas employé des matériaux provenant d'autres langues, en particulier de la langue khmère, bien qu'ils aient été publiés par E Aymonier en 1874 (*Dictionnaire français-cambodgien*, *Vocabulaire cambodgien-français*, Saigon).

Un an après la publication du travail de J. F. Forbes, E. L. Brandreth a décrit des langues MK., des langues Mud et du khasi dans son article qui porte sur l'étude générale des langues non aryennes de l'Inde (On the Non-Aryan Languages of India, *JRAS*, vol. X, 1878, pp. 1-32). Dans le groupe MK , appelé par l'auteur « mon-annam » on trouve le môn, le khmer, le vietnamien, le palaung. Vu la situation géographique du lamet et du khamou situées le long du fleuve Mékong, Brandreth a supposé qu'elles appartenaient au groupe précédent.

L'auteur a écrit que le vietnamien possédait six tons très développés, et que le môn et le khmer avaient recours, en apparence, à un « faible emploi de tons », mais il n'a pas déterminé la nature de ces tons. En réalité, il ne s'agit pas de tons, mais de registres de voyelles, qui n'étaient pas encore connus à cette période.

Brandreth a aussi classé le khasi comme une langue à tons Il écrit à ce sujet « Tones similar to those of the last group play a very important part in distinguishing between words ». Cette affirmation non confirmée et non justifiée par des études ultérieures, a été reprise ultérieurement par G. A. Greerson dans son étude sur le khasi Les articles dans la langue khasi ont été considérés par Brandreth comme des préfixes qui, selon lui, peuvent être employés comme des mots indépendants. Du fait de l'existence des genres dans cette langue, il a classé le khasi avec ses dialectes dans un groupe indépendant Cet auteur n'a pas parlé de parenté entre les langues MK. et Mud. Il s'est penché sur les affinités lexicologiques entre le môn et les langues Mud et a rapproche les affinités grammaticales de ces dernières avec celles des langues dravidiennes.

En 1882, A. H Keane a mis en cause la théorie de Logan sur l'existence du groupe linguistique « mon-annam » dans son article sur les relations entre les langues MK. et les langues AN. (Des rapports ethno-

logiques et linguistiques des races indo-chinoises et indo-pacifiques, *AEO*, 5, pp. 238-50, 264-78). Pour la première fois, a été contestée, d'une façon très nette l'appartenance du vietnamien au même groupe que le môn et le khmer, tout en le caractérisant comme une langue monosyllabique à intonation. Le môn et le khmer étaient classés par Keane dans le groupe des langues polysyllabiques « recto-tono ».

Selon Keane, les langues polysyllabiques « recto-tono » appartiennent à la famille « indo-pacifique ». Cette famille est répartie en deux groupes de langues . 1) langues continentales représentées par le khmer, le samrê, le kouy, le stieng, le bahnar, le lawa, le sédang, le muong, le cham, le charay, etc. ; 2) langues océaniennes représentées par les langues malayo-polynésiennes, micronésiennes, hawaiienne et malgache. Keane a vu dans le khmer une langue qui établit une transition entre les langues polysyllabiques des îles et du continent

Les langues indo-pacifiques sont qualifiées par Keane de langues agglutinantes et il leur trouve les points de ressemblances suivants absence d'intonation, absence d'inflexion, détermination du singulier par le nombre un et du pluriel par les mêmes mots signifiant plein ou complet, post-position de l'adjectif, multiplicité des pronoms semblables, système numéral quinaire, catégories des termes de politesse, termes géographiques, emploi des infixes. Ce dernier point de ressemblance, c'est-à-dire l'emploi des infixes, Keane l'a qualifié d'« universalité primitive ». Il est regrettable que Keane n'ait pas fait mention des préfixes et des suffixes dans les langues citées, et que la langue khasi ait été classée par erreur par lui, dans le groupe de langues à tons avec le chinois, le thai, le birman Il est intéressant de remarquer son explication sur la formation du système par cinq, correspondant au concept d'une semaine de cinq jours, et sur la formation de numéraux semblables (à partir du nombre cinq) dans le khmer et l'ende (langue AN).

Keane a affirmé avec assurance que les langues « indo-pacifiques » formaient réellement une famille linguistique et que les éléments communs dans ces langues étaient organiques et non empruntés Mais ce qui nous empêche d'accepter sa théorie, c'est qu'il a ajouté à des faits linguistiques, des faits anthropologiques. Par exemple, il écrit que mises à part les langues des Négritos et des Papous, il n'y a dans l'aire Indo-chinoise et Inter-océanique, que deux types fondamentaux de langues les langues polysyllabiques recto-tono parlées par des types caucasiques, et les langues monosyllabiques vario-tono parlées par des types mongoloides, et que tout le reste est le résultat de mélanges séculaires incessants.

C'est A. E. Terrien de Lacouperie qui a employé, le premier, le terme « Mon-khmer » (*The languages of China before the Chinese*, London 1887). Pour cet auteur, ce terme désigne un sous-groupe de langues mixtes qui doit être classé à côté des deux autres sous-groupes : le « Mon-Tai » et le « Tai-shan »; ces trois sous-groupes appartenant à la famille « indo-chinoise », constituent avec l'inter-océanique (c'est-à-dire les langues AN.) le stock linguistique indo-pacifique. Les langues Mud. sont rattachées, par cet auteur, au sous-groupe Himalaique qui est

considéré comme une famille linguistique différente, constituant le stock turano-scythe

En faisant cette curieuse classification generale, Terrien de Lacouperie avait conçu l'idée de langues mixtes et non-mixtes. C est ainsi que parmi les langues du sous-groupe « Mon-khmer » l'auteur considérait que le vietnamien, le palaung, le khasi étaient des langues mixtes du fait qu'on trouvait dans leur vocabulaire, des racines provenant de différentes langues, en particulier du môn. Pour cet auteur le môn et le tai étaient deux langues principales ayant, non seulement favorisé le développement ultérieur du chinois, mais aussi la formation de nombreux dialectes, tels ceux cités par lui sous les noms de pan-hu, pan-yao, miao-tze, yao-pu-yao, kih-lao, etc. Et cela bien que les matériaux employés par l'auteur pour la détermination de ces dialectes aient été issus de sources rédigées en chinois dans des annales historiques de diverses époques En fait, sa comparaison était basée seulement sur des mots désignant des nombres, des pronoms personnels, des termes de parenté.

D'après les documents à caractère ethnologique et historique cités à plusieurs reprises par l'auteur, l'ancien habitat de la plupart des langues MK. aurait été situé sur le territoire du Sud de la Chine, mais il se serait déplacé vers la péninsule indochinoise au fur et à mesure de la pénétration des tribus Bak (Chinois) qui, attirées par la fertilité de la région, les auraient supplantées peu à peu, soit par la force, soit par la colonisation. Quant au palaung, il aurait connu son développement au Yunnan, et à partir de l'an 650 de notre ère, son habitat se serait déplacé vers le Sud, c'est-à-dire vers le Nord de l'Indochine. Pour l'auteur, la non-corrélation entre la transmission des langues et la succession des races rend difficile l'explication de l'histoire linguistique de la Péninsule Indochinoise dont les éléments ethniques ont été formés en Chine avant l'arrivée des Chinois.

Terrien de Lacouperie affirmait en conclusion, que le chinois s'était développé, en grande partie, par le substrat des langues qui avaient éte refoulées vers le Sud et qu'il serait faux de faire allusion à la haute antiquité et à la pureté de cette langue (p. 130)

Les explications de Terrien de Lacouperie ont jeté quelque lumière sur la position linguistique des langues MK. du Nord et elles permettent d'avoir une idée sur les parallélismes entre le chinois archaique et les langues MK., trouvés par Y A Gorgoniev.

G. A. Grierson, principal auteur d'une série de travaux de recherches sur les langues de l'Inde, a essayé de démontrer, d'une façon détaillée, l'appartenance du khasi, langue de l'Assam, à la famille MK. (*Linguistic Survey of India*, vol. II, Môn-Khmer and Siamese-Chinese families. Calcutta 1904). Cet auteur a réparti les langues MK en cinq groupes principaux dans lesquels il place aussi le vietnamien, mais sans expliquer le rattachement de cette dernière langue à la « famille MK. ». Pour ce qui est du khasi, il a été rattaché à la famille MK., pour la première fois par J. R. Logan (*Gangetic and Dravidian Languages*, vol. VII, 1853, p 186), et Grierson qui avait trouvé des préfixes emphatiques

préfixés aux pronoms dans le khasi, a pensé qu'ils étaient des restes de l'inflexion qui avait eu lieu dans cette langue. Selon lui, le khasi conservait une grande quantité de mots de base, bien qu'on y trouve aussi des emprunts à l'anglais, au bengali et aux langues tibéto-birmanes. Il est regrettable que l'analyse de Grierson sur le khasi soit entachée d'une erreur qui peut faire douter de la valeur de son opinion sur les langues MK., en effet, il a affirmé que : « le khasi possède des tons comme les autres langues des familles MK., tai et chinoise » (p 7).

La question de la parenté entre les langues MK. et les groupes de langues Mud , Nic et ML. n'a pas été résolue d'une façon définitive par cet auteur, bien qu'il ait trouvé entre ces langues, des ressemblances lexicologiques Sa prudence a été motivée par le fait qu'il avait aussi trouvé entre elles des différences appréciables. Selon lui, les langues MK. sont des langues monosyllabiques tandis que les langues Mud., Nic. et ML. sont des langues polysyllabiques et les constructions syntaxiques ne sont pas les mêmes dans les langues Mud et les langues MK Aussi a-t-il pensé, plutôt à un substrat commun aux langues MK , Mud et australiennes. Mais il n'a pas déterminé le caractère de ce substrat.

A. Cabaton a fait la classification des langues MK , dans le contexte de l'ensemble des langues de l'Indochine et sur la base de ressemblances lexicologiques (Dix dialectes indochinois recueillis par Prosper Odend'hal, *JA*, 10e série, 1905, pp. 264-344) Il a basé sa classification sur trois grandes langues de culture le khmer, le cham et le vietnamien, à chacune desquelles il a rattaché les langues d'Indochine — et elles seules — qu'il considérait comme lui étant apparentées. Il a réparti les langues d'Indochine citées par lui en trois familles · 1) les langues malayo-polynésiennes parmi lesquelles il classe la langue chame; 2) les langues MK., parmi lesquelles il ne mentionne pas le vietnamien, 3) les langues tai et tibéto-birmanes Le fait qu'il n'ait pas rattaché le vietnamien au groupe MK. et qu'il n'ait pas nommé ce groupe par son appellation habituelle reflète des conflits d'idées sur ce groupe linguistique, pendant cette période. D'autre part, il est curieux qu'il n'ait pas cherché à déterminer la position du vietnamien vis-à-vis des autres langues.

C'est en se basant sur son vocabulaire comparé (comprenant des mots de vingt-huit langues, notés avec une bonne transcription) qu'il a trouvé que la langue chame et les dialectes qui lui sont apparentés comme le raglai, le radé, le jarai, le piak, le kancho, le kha bi, contenaient dans leur lexique, une grande partie de mots d'origine malayo-polynésienne

Plus tard, dans la préface du *Dictionnaire cam-français* (Paris, 1906, 587 pp.) — qu'il a rédigé en collaboration avec E. Aymonier — qui fournit un important matériel lexicologique comparé, Cabaton a discuté de la parenté entre les langues MK. et malayo-polynésienne et il l'a qualifiée de lointaine, cette parenté étant selon lui comparable à celle des langues sémitiques et khamitiques.

Dans le domaine du VM., il est intéressant de mentionner le travail de A. Chéon, traitant des dialectes de ce groupe (Notes sur les dialectes Nguon, Sac et Muong, *BEFEO*, vol. V, 1905, pp. 87-99). Cet auteur a fait une comparaison des vocabulaires de dix langues (thai, chinois, vietnamien, muong, sac, chrau, bahnar, stieng, brau, khmer, cham, malais) et a trouvé des ressemblances lexicologiques entre les langues MK. et le Sac qu'il considère comme le dialecte le plus archaique. L'existence dans le Sac de mots dissyllabiques et de préfixes comme dans les langues MK., l'a conduit à rattacher ce dialecte à « la langue cambodgienne » et aux dialectes parlés dans les montagnes de l'Annam. En écrivant cela, et l'examen de son vocabulaire comparé le montre, l'auteur a voulu classer ce dialecte dans le groupe MK. Ajoutons que le vocabulaire Sac relevé par Chéon, est tellement proche du vocabulaire du muong et du nguon que la question de l'appartenance généalogique de ces dialectes aurait méritée des recherches ultérieures.

Les recherches linguistiques et ethnologiques faites en Malaisie par W. W. Skeat et C. O. Blagden ont contribue à une connaissance plus approfondie des langues AA. de Malacca et ont permis à ces auteurs de publier une œuvre énorme dans ce domaine (*Pagan races of the Malay Peninsula*, vol. II, London, 855 pp.).

Les langues de ML. à savoir les langues semang, sakai, jakun et leurs dialectes respectifs ont fait l'objet de discussions incessantes quant à la question de savoir s'il fallait les considérer comme des langues MK., ou bien s'il fallait les considérer comme un groupe particulier de langues au sein de la famille linguistique AA. Mais, il faut noter que déjà en 1901, dans son étude comparative des langues semang et sakai de Malacca, avec les langues MK., W. Schmidt s'appuyant sur l'important pourcentage de vocabulaire commun à ces langues, avait exprimé l'idée que le semang, le sakhai et les langues MK. pouvaient être considérées comme issues d'une même famille (W. Schmidt, Die sprachen der Sakei und Semang und Malacca und ihr verhaltnis zu den Mon-Khmer-Sprachen, *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde van Nederlandsch - Indie*, 52, 1901, pp. 399-583).

A la tentative de W. Schmidt de rapprocher ces deux groupes de langues, Skeat et Blagden n'ont pas opposé d'opinion contraire quant à leur vocabulaire comparé comprenant une grande quantité de mots (262 pp.) pris dans les langues Mud., MK., Nic., khasi, vietnamienne et ML., il témoigne pour ces auteurs en faveur d'une grande famille linguistique — et c'est en se basant sur les affinités lexicologiques entre ces groupes, que ces auteurs ont donné à cette grande famille linguistique le nom incommode de langue « Mon-Annam-Munda-khasi-Nicobar alliance ». Cette étrange appellation correspond à la terminologie « austroasiatique » de W. Schmidt.

Les langues semang, sakai, jakun ont été réparties par ces auteurs sur la base de vocabulaires et en considération de la situation géographique de chaque langue, en quatre types : 1) le semang et ses dialectes; 2) le sakai et subdivision du sakai de l'Est; 3) le sakai du centre et ses dialectes; 4) le sakai du Sud avec subdivision du sakai de l'Est, ainsi que les dialectes de la langue jakun. Cette classification comprend

environ 90 langues et dialectes appelés soit par des noms ethniques, soit par des noms géographiques; les limites linguistiques entre les langues et dialectes restant encore à déterminer du fait qu'elles étaient basées plus souvent sur des situations géographiques que linguistiques

Il nous est difficile aussi d'accepter le classement fait par ces auteurs, des langues « tabou » comme par ex. des langues « tabou » du mentra et du jahor jakun. Les langues « tabou » que l'on peut aussi trouver dans la plupart des langues MK ne sont constituées qu'à partir de vocabulaires spéciaux formés par des archaismes, des métaphores et des emprunts, mais ces vocabulaires ne peuvent pas posséder les caractéristiques d'un dialecte indépendant. D'autre part, on peut considérer que la classification des langues ML., faite pour la première fois par Skeat et Bladgen a été bien acceptée par les linguistes ayant travaillé ultérieurement sur les langues AA.

Un an après la parution de l'important travail de Skeat et Bladgen sur les langues de ML., W. Schmidt publia un travail qui jeta une base théorique pour les langues MK. et les autres langues AA. (Les peuples Mon-Khmer, trait d'Union entre les peuples de l'Asie Centrale et de l'Austronésie, *BEFEO*, VII, VIII, 1907-08, 85 pp.). Ce travail reflète l'effort de l'auteur pour développer ses idées à partir des travaux précédents sur les langues du Sud-Est Asiatique, non seulement sur la définition scientifique de l'existence d'une famille linguistique AA. mais aussi sur les rapports linguistiques de cette famille avec les langues malayo-polynésiennes appelées, pour la première fois, par Schmidt langues austronésiennes Une super-famille « austrique » englobant les langues AA. et AN , embrassait un domaine linguistique tellement large que l'auteur n'a pu qu'en jeter les fondements théoriques par quelques idées principales, accompagnées d'une longue liste de correspondances lexicologiques comprenant 200 mots environ.

Mais, ce qui nous intéresse le plus, dans son travail, c'est l'établissement des relations de parenté entre les divers groupes linguistiques à l'intérieur de la famille AA , en particulier les relations entre les langues MK. et Mud. W. Schmidt a réparti les langues AA. en sept groupes . 1) groupe des langues chames, 2) groupe MK., 3) groupe des langues sakai-semang, 4) groupe palaung-wa, 5) groupe khasi, 6) groupe Nic., 7) groupe Mud. Cette répartition des langues AA en sept groupes, suivie d'explications sur des parallélismes sur les plans phonétique et morphologique n'a pas été définitive car d'une part, le premier groupe est composé de langues qualifiées de mixtes, les langues chames offrant un lexique qui possède en même temps des mots d'origine MK. et AN. D'autre part, au deuxième groupe, c'est-à-dire au groupe MK , l'auteur a rattaché le besisi et le jakun, langues de Malacca, tandis que d'autres langues de Malacca, le sakai, le semang, le tembe ont été regroupées par l'auteur dans un groupe indépendant Cette dernière répartition ne repose pas sur un fondement bien établi car les idées de l'auteur la concernant, reflètent une hésitation, W. Schmidt ayant pensé que les dialectes semang-negritos conservent encore beaucoup de mots d'origine de leur propre langue qui ne proviennent pas de la famille AA. et ayant

pensé que les anciens emprunts aux langues AA. n'appartiennent pas au fond originel des dialectes en question. En tant qu'auteur d'un travail comparatif sur les langues sakai-semang et MK. (Die sprachen der Sakei und auf Malacca und ihr verhaltnis zu den Mon-Khmer sprachen, *BTLV*, 52, 1901, pp. 399-583), W. Schmidt a remarqué enfin que pour faire une classification définitive il manquait une bonne grammaire et un dictionnaire de ces langues. D'autre part, dans ses travaux suivants, l'auteur a procédé plusieurs fois à des remaniements à l'intérieur de la famille AA. D'après lui, les langues AA. sont caractérisées par l'emploi d'affixes. L'emploi d'infixes et de préfixes causatifs est aussi commun à toutes ces langues. Au sujet des préfixes et des suffixes et des correspondances existant entre eux, W. Schmidt a trouvé que les langues Nic. possèdent en même temps des préfixes et des suffixes, que les langues MK. sont des « langues à préfixes », et les langues Mud., des « langues à suffixes ». Cette dernière affirmation a été critiquée car les études de H. J. Pinnow sur les verbes dans les langues Mud. ont révélé que les langues Mud. emploient, en même temps, des préfixes et des suffixes comme les langues Nic. Mais Schmidt a expliqué que les suffixes dans les langues Nic. et Mud ont été réalisés : par la fusion des particules de direction vers le thème dans les langues Nic., et des pronoms possessifs vers le thème dans les langues Mud.

L'auteur a expliqué plus loin que ce phénomène a provoqué, dans les langues Mud., l'antéposition du génitif.

Il a ainsi expliqué que les suffixes étaient postérieurs aux préfixes. Pour W. Schmidt, la plupart des mots dissyllabiques dans les langues AA. sont d'anciennes formations à partir de thèmes monosyllabiques et contrairement à l'idée de Keane sur l'universalité primitive des infixes, il pense que l'apparition des infixes dans les langues AA., est un phénomène secondaire.

Sur le plan phonétique, W. Schmidt, après avoir noté l'absence de consonne aspirée (h) dans les langues Nic., a développé l'idée d'une absence de cette consonne dans la langue austroasiatique commune. Ici, il ne s'agit pas de consonne aspirée initiale, mais médiale ou deuxième consonne du groupe consonantique, et d'après lui, l'aspiration actuelle dans plusieurs langues AA. est apparue à une époque postérieure. La question mérite d'être considérée du fait que l'aspiration est liée étroitement au phénomène de transphonologisation générale (terme de A. Martinet et A. G. Haudricourt) dans les langues MK. Développant cette idée de Schmidt, J. Kuiper a qualifié l'aspiration dans les langues Mud., de variation consonantique (Consonant variation in Munda, *Lingua* 14, 1965, pp. 60). Dans l'ancien khmer du VIIe siècle, en étudiant les inscriptions du Cambodge, nous n'avons pas trouvé de consonne occlusive aspirée. Quant à l'aspiration dans le khmer moderne et dans les autres langues MK., son développement peut être considéré comme un procédé de différenciation sémantique.

W. Schmidt n'a rattaché le vietnamien ni au groupe MK., ni à aucun autre groupe de langues AA. Il a clairement rejeté l'emploi du terme « mon-annam », développé par J. R. Logan et J. F. Forbes, critiqué par Keane et mis en doute par Cabaton. Quant à la présence

de formes sans préfixes dans le vietnamien, il n'a pas pu expliquer s'il s'agissait d'un état primitif ou d'un appauvrissement résultant de la perte des affixes anciens et ceci l'a empêché d'exprimer une opinion sur cette langue.

La tentative d'établir une parenté entre les langues AA. et les langues AN. n'est pas un fait nouveau. Schmidt avait écrit que les affinités linguistiques trouvées par Keane dans les langues AA. et AN. n'étaient pas suffisantes pour établir cette parenté, mais il put ensuite faire état de similitudes nouvelles entre ces deux groupes de langues, à savoir le manque absolu à l'origine des consonnes aspirées, la postposition du génitif, la présence d'une forme exclusive et inclusive du pronom personnel (1re pers. plur.) l'emploi des mêmes infixes nasals, de très nombreuses concordances lexicologiques, des traces d'un état antérieur d'un stade de suffixation primaire. Concernant ces similitudes, l'auteur n'a pu démontrer que l'existence de concordances dans le système d'affixation, et encore restent-elles imprécises en ce qui concerne les concordances de ce système dans le domaine des langues des Philippines. Pourtant, Schmidt a compris que les groupes de langues étudiées par lui, couvraient un domaine très étendu et que les faits linguistiques qu'il a trouvés devaient servir à orienter de nouvelles recherches.

Au sujet de la parenté des langues MK. avec les langues Mud , khasi, Nic , Schmidt a affirmé, avec assurance, que cette parenté n'était plus une simple hypothèse mais un fait qui avait droit au même degré de certitude que la parenté des langues indo-européennes entre elles (p. 222)

La théorie de Schmidt sur la parenté des langues austroasiatiques, bien qu'on puisse y trouver des erreurs de détail, reste pour nous toujours valable, dans la mesure où elle a ouvert des perspectives pour l'orientation de nouvelles recherches. Si on la juge dans le contexte général de l'étude des langues du Sud-Est asiatique et des travaux précédents publiés par l'auteur pendant le début du XIXe siècle, on peut dire que la théorie de Schmidt a été élaborée sur la base de faits linguistiques découverts peu à peu, non par une seule personne, mais par une génération de chercheurs. Avant Schmidt, dans le domaine des langues de l'Indochine, on entrevoyait une famille de langues indochinoises et, c'est lui qui a établi scientifiquement l'existence d'une famille MK. et ses relations étroites avec les autres langues AA

G. Maspero a analysé des limites et connexions des langues MK. par rapport aux autres langues de l'Indochine dans sa *Grammaire de la langue khmère* (Paris, 1915, 489 pp.). Orientaliste comme son frère (H. Maspero), il a passé une partie de sa vie en Indochine et a bien expliqué les limites géographiques de l'habitat des langues MK. de la région grâce à ses connaissances personnelles. Selon cet auteur, le domaine des langues MK. est limité au Nord et à l'Ouest par les langues siamoise et laotienne, à l'Est par les langues chames, au Sud et à l'Est par le vietnamien.

Cette délimitation suivait de près une situation géographique et des

données historiques, mais ne représentait pas exactement tout le domaine très morcelé des langues MK. Influencé par les idées de Cabaton et de H. Maspero, il a écarté le vietnamien et le cham du groupe MK. Il a de même émis des doutes sur le rattachement du khasi au groupe MK., mais ses doutes etaient motivés par la fausse affirmation de Grierson sur la prétendue existence des tons dans le khasi. Pour ce qui est des relations de parenté des langues MK. avec les langues Mud., G. Maspero a préféré exprimer une position d'attente, en affirmant que les études morphologiques de ces langues n'étaient pas encore assez approfondies.

H. Maspero a consacré une série de travaux qui se rapportent directement et indirectement aux langues MK., Mud. et vietnamienne. H. Maspero a fait, pour la première fois, une comparaison détaillée sur le plan phonologique et lexicologique, du vietnamien avec des langues MK. et tai, dans une étude sur l'évolution phonétique du système consonantique du vietnamien (La phonétique historique du vietnamien : les initiales, *BEFEO*, XII, 1912). En lisant son travail du début à la fin, on peut comprendre qu'au-delà de cette étude, Maspero a un but bien défini, celui de déterminer la place du vietnamien parmi les langues du Sud-Est Asiatique. Et cette préoccupation l'a amené à une appréciation trop rapide de la place de cette langue, bien que sa conclusion ne soit pas catégorique, comme le montre la phrase suivante : « Faut-il conclure que l'annamite est une langue thai? Il est difficile de se prononcer tant que la connaissance des diverses langues de l'Indochine et de la Chine ne sera pas beaucoup plus avancée. » Son hésitation apparaît bien dans son hypothèse sur la formation du « préannamite » par la fusion d'un dialecte MK., d'un dialecte tai et d'une troisième langue inconnue; hypothèse qui si elle était fondée rejoindrait la conception de la langue mixte conçue par A. E. Terrien de Lacouperie.

L'auteur a scrupuleusement mené son analyse des concordances phonologiques et lexicologiques entre le vietnamien et les langues MK. Dans ces langues, il trouve les points de ressemblances suivants : mutations des consonnes initiales, redoublement par permutations de consonnes et de voyelles, emploi de préfixes dans le vietnamien moyen, similitude dans l'inventaire des consonnes dans le « préannamite » et les autres langues MK. En plus des mots vietnamiens d'origine MK., les traits de ressemblance trouvés par H. Maspero, forment des critères suffisants car ils sont des traits pertinents dans une langue, pour démontrer la parenté généalogique du vietnamien. Si l'auteur avait pu expliquer les correspondances entre les mutations consonantiques et le phénomène de l'apparition des tons, on pourrait dire que l'explication de ce phénomène en dehors du processus d'appauvrissement des affixes aurait été nécessaire, car l'inflexion tonale et l'affixation sont des procédés de différenciation sémantique et de formation des mots. L'apparition de l'une peut affaiblir l'existence de l'autre.

De cette façon, la reconstruction du système des affixes dans le vietnamien est aussi indispensable que la reconstruction de l'origine des tons.

Il est regrettable que, plus tard, H. Maspero ait affirmé qu'au contraire, il n'existait pas de traces d'affixes dans le vietnamien; — affirmation qui a sans doute été faite dans le but de fortifier sa théorie sur l'origine tai de la langue vietnamienne (l'*Indochine*, vol. I, Paris, 1929, pp. 63-82). Malgré cela, la valeur scientifique de son travail comparatif du vietnamien avec les langues MK. demeure, et elle trouve sa justification *a posteriori*, dans les recherches de A. G. Haudricourt dans ce domaine.

H. Maspero a aussi écrit deux articles sur les langues AA. qui portent, l'un sur l'étude des langues MK., et l'autre sur les langues Mud Dans son analyse détaillée sur la morphologie des verbes dans les langues Mud , il a trouvé l'harmonie vocalique qu'il n'a pas rapprochée de celle qui peut exister dans les langues MK. mais de celle qui existe dans les langues finno-ougriennes. Dans un travail posthume, remarquable par son étude comparée sur la morphologie des langues TB., Mud. et MK. (Notes sur la morphologie du Tibéto-birman et du Munda, *BSLP*, 44, 1948, pp. 156-186), il a analysé l'emploi, dans ces langues, de préfixes semblables. Mais nous ne sommes pas d'accord avec l'auteur lorsqu'il pense que les langues TB. ont emprunté ces affixes aux langues MK.

J. Przyluski, dans son travail sur les langues austroasiatiques (*LM.*, Paris 1924, pp. 385-403) a réparti ces dernières en trois groupes · les langues Mud., MK , et VM. Selon cet auteur, les langues MK. forment un groupe central comprenant aussi les langues Nic., ML. et chames (A. Cabaton avait considéré ces dernières comme des langues « malayo-polynésiennes »). Suivant l'hypothèse de Schmidt relative aux traces de langues AA. sur le versant méridional de l'Himalaya, J. Przyluski a rattaché les langues « himalayennes » (environ 15 langues) au groupe des langues Mud. En rattachant les langues VM. à la famille AA., il n'a pas motivé ce rattachement par de nouvelles idées sur ces langues.

En se référant à ses recherches tant linguistiques qu'ethnologiques, J. Przyluski écrit que « pendant des millénaires, des influences de langues aryennes, chinoise, malaise, tibéto-birmanes se sont exercées sur les langues AA. et les ont refoulées là, recouvertes d'apports nouveaux ». Et selon lui, entre le substrat ancien et les influences récentes, la couche AA. est parfois très mince.

Dans ses recherches sur les mots d'origine AA. empruntés par des langues indo-aryennes et indo-iraniennes, publiées par une série d'articles de 1921 à 1934[1], il fait remarquer que, pendant la période préhistorique, il y avait eu des contacts entre les langues indo-européennes et AA. Par ses idées, J. Przyluski se révèle un ardent

(1) J Przyluski, Emprunts anaryens en indo-aryen, *BSL*, vol 26, fasc 1, 1925, pp 98-103 , *BSL*, vol 24, 1924, pp 118-123 , *BSL*, vol 25, 1924, fasc 1, pp 66-71 , *BSL*, vol 24, 1924, fasc 0, pp 255-258 , De quelques noms anaryens en Indo-aryen, *Mémoire de la Societe de Linguistique de Paris*, 1921, vol 22, fasc 5, pp 205-210 , Emprunts anaryens en indo-iranien, *Le Monde Oriental*, Uppsala-London, vol 28, 1934, pp 140-45

défenseur de la théorie AA. A partir de matériaux linguistiques, il a conçu l'idée d'une communauté de civilisation austroasiatique dont la force d'expansion se serait épanouie sur un vaste domaine maritime. Selon lui, le terme « austroasiatique » a paru valable à condition d'être pris dans un sens assez étendu, ce qui l'a conduit à proposer de rattacher un certain nombre de langues « himalayennes » aux langues AA. et à montrer les éléments communs dans le sumérien et l'AA.

Les idées de J. Przyluski sur l'existence ancienne d'un long chaînon linguistique représenté par des relations entre les langues AA. avec d'une part les langues indo-européennes et océaniennes, d'autre part avec le japonais, ont été développées, plus tard par Nobuhiro Matsumoto, Paul Rivet, Charles Kenneth Parker, F. B. J Kuiper.

Nobuhiro Matsumoto a essayé, pour la première fois, de démontrer l'existence de relations linguistiques entre les langues AA. et AN. avec le japonais, dans un livre publié dans la série des monographies « ASIATICA », fondée et dirigée par J. Przyluski (*Le japonais et les langues Austroasiatiques*, Paris, 1928). Ce travail contient un vocabulaire comparé comprenant une centaine de mots pris dans les langues MK., Mud., AN., japonaise et le Riou-Kiou. Dans ce vocabulaire, la liste des mots n'est pas homogène d'une langue à l'autre ; de plus, on n'y trouve que quelques mots pris des langues Mud. ; enfin, certaines étymologies sont douteuses, par ex., le mot désignant le mari en khmer, car « phdey » est d'origine sanskrite A part ces quelques réserves le vocabulaire de N. Matsumoto a mis en évidence les rapports linguistiques d'une grande quantité de mots de base dans les langues MK., japonaise, Riou-Kiou et AN. D'autre part, en analysant ce vocabulaire, on peut remarquer que le japonais est plus proche des langues AN. que des langues MK.

Paul Rivet, ethnologue et linguiste, dans un article intitulé « sumérien et océanien » (*BSLP*, XXIV, 1929) a voulu, d'une part, réunir les langues AA. aux langues AN. et australiennes, d'autre part, marquer certaines connexions ethnologiques et anthropologiques entre l'Océanie et le Monde Méditerranéen. Du point de vue linguistique, il pense qu'on peut relever des mots « océaniens » dans l'indo-européen.

En faisant un pas hardi dans le développement de cette théorie, P. Rivet reprenait en partie les idées de Marcel Cohen qui pensait que l'Indo-européen avait emprunté certains mots d'origine AN. (*BSLP*, XXVII, fasc. 2, pp. 48-62).

Pour l'auteur, les langues MK. et Mud formaient le lien entre sumérien et langues océaniennes Selon lui, les langues Mud. avaient occupé autrefois des territoires bien plus étendus que ceux où elles sont actuellement confinées, et leur lexique contient une quantité de mots communs avec le sumérien.

Dans le domaine des langues AA., les faits linguistiques énoncés par l'auteur, dans la mesure où ils sont authentiques, méritent d'être pris en considération car ces contacts auraient eu lieu à une époque très ancienne qu'il place au 5e millénaire Pour soutenir sa théorie, P. Rivet a constitué un vocabulaire comparé comprenant plus de cent mots pris

dans les divers groupes de langues citées, mais ce vocabulaire présente deux faiblesses qui sont : le fait qu'il omet de mentionner les noms des langues dans chaque groupe, et la répétition d'un certain nombre de mots.

Guillaume de Hevesy a mis en cause les travaux de P. Rivet parce que ce dernier avait soutenu la théorie de W Schmidt sur les langues AA. (Du danger de l'emploi des termes « langues austroasiatiques » et « langues austriques ». *Atti del III° Congresso Internazionale dei linguisti*, Roma 1933). Pour la première fois depuis la parution du travail de Schmidt, celui-ci était vivement critiqué. Et G. de Hevesy critiquait non seulement la théorie de Schmidt, rejetant l'existence de la famille des langues AA. et niant complètement la parenté entre les langues Mud. et MK., mais aussi sa personne. Les critiques de Hevesy ne portent que sur quelques aspects de la théorie de Schmidt et elles ne sont pas bien fondées; nous en voulons pour exemple, l'affirmation sur l'origine récente de l'infixation dans les langues Mud , l'impossibilité de l'emploi du khmer sans se servir des infixes, l'hypothèse de Hevesy sur l'existence de plusieurs familles de langues basées sur les quatre races différentes d'Indochine.

D'autre part, les critiques de G. de Hevesy ne sont pas sincères, car s'il nie la parenté entre les langues MK. et les langues Mud., c'est dans le but d'élaborer sa propre théorie sur la parenté des langues Mud., avec les langues finno-ougriennes (Die Munda-sprachen Indiens Finnish-Ugrische Sprachen. *Atti del III° Congresso Internationale dei Linguisti*, Roma, 1933, pp. 275-284). Mais dans son dernier travail, la plupart des mots qu'emploie G. de Hevesy pour sa comparaison entre les langues Mud. et finno-ougriennes, existent parallèlement dans les langues MK. De ce fait, des recherches sur des contacts, non seulement entre les deux groupes de langues étudiées par G. de Hevesy, mais aussi entre les langues AA. et finno-ougriennes, dans l'ensemble, mériteraient d'être entreprises dans le futur.

Charles Kenneth Parker, dans la première partie de son dictionnaire (*A dictionary of Japanese compound verbs*, Tokyo, 1939) a fait une étude comparative du japonais avec les langues TB. et les langues MK. Selon cet auteur, le terme « Môn-Khmer » doit être employé à la place du terme « austroasiatique ». Dans le groupe MK. conçu par lui, on trouve les langues Mud., les langues de ML., les langues Nic , le vietnamien, le « Miao » et les langues Môn-Khmer proprement dites. Mais la liste de mots constituée par cet auteur, ne peut pas être considérée comme un argument valable, pour rattacher les langues miao-yao au groupe MK , son argumentation utilisant plutôt des matériaux ethnologiques et historiques.

Thomas A. Sebeok (An examination of the Austroasiatic language family, *Language*, 18, 1942, pp. 206-17) a fait une classification des langues AA. à partir d'une analyse critique des précédents travaux tant linguistiques qu'ethnologiques concernant les relations extérieures de ces langues avec d'autres familles linguistiques. Dans sa classification,

on trouve 100 langues et dialectes qu'il a répartis en trois groupes : langues MK., langues Mud., langues VM. D'après cette classification, le groupe MK. comprend les langues chames, Nic., khasi et MK., mais l'auteur a fait une erreur en classant le khmer (l. 102) dans un groupe MK., et le « Cambodian » (l. 211) dans le sous-groupe des langues chames, alors que les deux mots (khmer et cambodgien) désignent une seule et même langue. Le rattachement que fait l'auteur des langues VM., chames, himalayennes, à la famille AA., n'est pas un fait nouveau puisqu'il avait déjà été fait par J. Przyluski. Le rattachement des langues himalayennes dites « langues pronominalisées » a été contesté par H. Maspero (*LM* , 19, pp. 623), puis par Robert Shafer qui les a classées dans les langues TB. (Classification of some Languages of the Himalaya, *J. Bihar Res. Soc.*, vol. 36, 1950, pp 192-214). Th. A. Sebeok a réservé une place importante de son article à l'analyse détaillée à la théorie de W. Schmidt. Il a critiqué certaines affirmations erronées de Schmidt sur les langues Mud., mais il ne rejette pas l'idée principale de cette théorie qui, selon lui, est valable dans la mesure où elle ne fait pas obstacle à de futures recherches.

F. B J. Kuiper a considéré les langues MK. comme des langues formant le lien entre les langues Mud. et les langues indonésiennes (Munda and Indonesian, *Orientalia Neerlandia*, Leiden 1948, pp. 372-401). Après avoir défendu la théorie de W. Schmidt sur les langues AA. et austriques contre les critiques de G. de Hevesy, l'auteur l'a développée en faisant des recherches détaillées sur certaines idées principales énoncées par W. Schmidt.

L'auteur pense que la suffixation dans les langues Mud. est apparue pendant la période védique et que dans les langues AN., elle constitue le résultat d'un dernier développement Selon lui, la structure monosyllabique des mots dans les langues MK. est le résultat d'un développement général concordant avec la même tendance dans les autres langues de l'Indochine. Ce qui est nouveau dans son travail, c'est l'analyse du phénomène de nasalisation dont il étudie, en détail, le processus de développement. Dans les langues Mud. et MK., l'auteur a pu noter des mutations fréquentes dans les consonnes suivantes : m ∾ bh, ph ; n ∾ g, k, h ; n ∾ y, j, c, s. La remarque de l'auteur sur la nasalisation dans les langues MK n'est pas sans importance : elle a transformé la structure des mots et développé la formation des préfixes et infixes. Dans la langue sédang, Kenneth D. Smith a calculé que 47 % des mots de son lexique étaient terminés par des consonnes nasales (Eastern North Bahnarie, Cua and Kotua, *MKS*, IV, 1973, pp 117)

Dans les langues Mud , c'est par l'analyse des mots munda empruntés par le sanskrit que Kuiper a pu déterminer le caractère secondaire de la nasalisation.

Un autre travail de l'auteur porte sur l'étude générale des mots munda empruntés par le sanskrit (Proto-Munda Words in Sanskrit, *Verhandeling der Koninklijke nederlandche Akademie van Wetenschappen AFD.* Letterkunde, Nieuwe Recks Deel Li, n. 3, Amsterdam, 1948, pp. 1-163). Contrairement à ce qui avait été fait jusqu'à présent,

c'est-à-dire des recherches sur les mots sanskrit empruntés par les langues AA , Kuiper a pu déterminer plus de deux cents mots du « Proto-Munda » empruntés par le sanskrit; « Proto-Munda » désignant pour l'auteur l'état ancien de cette langue constituant une branche de la famille AA. La détermination des mots munda dans le sanskrit n'est pas une tâche facile du fait que ces mots ont été profondément assimilés, et l'analyse de ces mots a permis à l'auteur de trouver dans le « Proto-Munda » les faits suivants emploi intensif des préfixes comme procédé morphologique, introduction de suffixes due à l'influence du dravidien qui fut en contact permanent avec les langues Mud. pendant les derniers 4000 ans, existence d'une nasalisation et d'une prénasalisation héritée de la langue « austrique », pauvreté du système consonantique. La variation consonantique (d/t ∽ dh/th, d ∽ r ∽ l; g ∽ k > h, y ∽ j (c, s), constatée par l'auteur peut être comparée à celle ayant eu lieu dans les langues MK.

Le fait que l'auteur a le plus souvent, restitué les correspondances lexicologiques des mots munda empruntés par le sanskrit, avec les langues MK., permet de comprendre l'origine de ces mots communs, dont il reste à faire une datation préalable, avant de rechercher la période de séparation de ces deux groupes de langues à partir d'une langue commune.

George Cœdès, bon connaisseur des langues de culture, anciennes et modernes de l'Indochine, a aussi consacré, en dehors de son travail épigraphique, une partie de ses recherches aux relations et à la répartition de ces langues. Dans son aperçu sur « *Les langues de l'Indochine* » (Conférence de l'Institut de Linguistique de l'Université de Paris, VIII, 1940-48, pp. 63-81), G. Cœdès a noté que la structure disyllabique actuelle des mots dans les langues MK. est sensiblement altérée par suite de contacts prolongés avec des langues tai. En analysant le travail de Paul K. Benedict sur les langues de l'Asie du Sud-Est, il a exprimé son scepticisme devant des études de reconstructions qu'il considère comme prématurées tant qu'on n'a pas fait appel aux documents anciens. Enfin, pour ce qui est des relations entre langues MK. et vietnamien, il est convaincu du caractère foncièrement môn-khmer du vocabulaire vietnamien et du caractère foncièrement tai de son système tonal. Selon G Cœdès, la question que l'on doit se poser est de savoir si une langue MK. sans ton a adopté le système tonal tai ou bien si une langue tai a incorporé une partie considérable du vocabulaire môn-khmer. Quant à lui, il semble vouloir accepter le concept d'une langue formée par symbiose prolongée d'une langue MK. sans ton et d'une langue à ton

Dans le chapitre consacré aux langues dans son livre intitulé *Les peuples de la Péninsule Indochinoise* (Paris, 1962), G. Cœdès a essayé d'expliquer la situation linguistique de l'Indochine au xe siècle de notre ère, à l'aide de témoignages épigraphiques. Selon lui, le birman a été précédé par une autre langue de la même famille, le « pyu », le môn était en usage dans une grande partie du bassin du Ménam, alors que le khmer était en usage sur un domaine dépassant largement les limites

de l'actuel Cambodge et comprenant le delta du Mekong, le plateau de Kôrat, une partie du bassin du Ménam; quant au cham, il était en usage tout le long de la côte de l'actuel Centre Vietnam. Toujours selon G. Cœdès, le siamois et le laotien n'étaient pas attestés et le vietnamien n'était pas parlé au Sud de l'éperon montagneux de Hoanh-Sơn La situation linguistique établie par l'auteur nous permet d'entrevoir l'existence d'autres langues qui etaient en usage pendant cette période, mais qui ne possédaient pas encore d'écriture.

Prenant la cordillère annamitique comme barrière naturelle de séparation linguistique, G Cœdes a emis l'idée que les langues AA., à savoir les langues MK., devaient occuper le domaine situé à l'Ouest de la cordillère, et les langues AN le domaine situé à l'Est. Mais il n'a pas pris en considération les groupes de langues parlées par des minorités montagnardes

A. G. Haudricourt a publie une série d'articles sur les langues MK. qu'il a étudiées sur le plan phonologique, et en particulier sur la place du vietnamien parmi ces langues Ses travaux dans ce domaine l'ont conduit à mettre en cause la théorie de Henri Maspero sur la classification des langues de l'Indochine en langue variotoniques et monotoniques. Dans un article écrit en collaboration avec André Martinet, et traitant du problème de l'évolution phonologique des langues du Sud-Est Asiatique (Propagation phonetique ou évolution phonologique ? Assourdissement et sonorisation d'occlusives dans l'Asie du Sud-Est, *BSLP*, XLIII, 1946, pp. 82-92), A. G Haudricourt a tenté d'expliquer l'assourdissement des occlusives sonores dans certaines langues MK., comme étant le résultat d'une contagion phonétique produite sous l'influence du tai. Selon lui, les langues les plus affectées ont été le khmer et le môn, tandis que d'autres langues MK (par ex le bahnar) parlées dans les zones montagneuses n'ont pas été atteintes par cette contagion phonétique. Pour lui, à partir de l'assourdissement des occlusives sonores s'est produit un processus auquel il donne le nom de « transphonologisation », phénomène selon lequel une opposition consonantique est remplacée progressivement par une opposition prosodique. C'est à partir de l'étude sur cette évolution phonologique définie par A G Haudricourt et A. Martinet que se sont développées differentes recherches sur le problème de l'apparition des tons dans le vietnamien, et des registes dans la plupart des langues MK.

Plus tard, A. G. Haudricourt a démontré un autre fait linguistique dont l'existence est commune aux langues MK., tai, chames et VM ce sont les consonnes préglottalisées et glottalisées (Les consonnes preglottalisées en Indochine, *BSLP*, 46, pp 172-182) En écrivant ce travail, Haudricourt a voulu compléter des lacunes dans la description des consonnes sonores dans son précedent travail. Il a expliqué qu'a côté de ces consonnes, il existe dans les langues sus-citees, des « sonores glottalisées » dont la glottalisation présente un trait pertinent dans la différenciation sémantique. L'analyse de ces consonnes a permis à l'auteur de déterminer l'intrusion des langues « malayo-polynésiennes » dans la chaîne annamitique et dans la péninsule malaise. Selon lui, ces

langues se présentent comme conquérantes, vis-à-vis des langues MK. qui sont autochtones en Indochine. La glottalisation existait dans le thai commun, elle est apparue à une époque postérieure dans les langues MK., et elle apparut dans chaque langue à des périodes différentes. La datation probable de la période d'apparition des consonnes glottalisées dans le môn, le muong, le cham (avant l'an mil de notre ère), dans le khmer et le vietnamien (avant le XVIIe s.), reste à être vérifiée, car s'il est confirmé, le phénomène linguistique découvert par l'auteur aurait pu transformer une grande partie de la structure phonétique de chaque langue La grande préoccupation de A. G. Haudricourt a été le développement de sa thèse qui consiste principalement à expliquer l'apparition des tons dans le vietnamien et à le rattacher à la famille AA. Après avoir critiqué la théorie de H. Maspero sur l'origine tai du vietnamien, A. G. Haudricourt n'a pas admis le concept de « fusion des langues ». Selon lui, l'apparentement généalogique doit être fondé sur le vocabulaire de base et la structure grammaticale. Mais le vocabulaire de base dans les langues MK. et le vietnamien, comparé par lui, est maigre; il donne les mots désignant le riz et les différentes parties du corps (la place du vietnamien dans les langues AA., *BSLP*, 49, 1935, pp. 122-128). Dans son étude sur les langues de l'Indochine, A. G. Haudricourt a pu déterminer les consonnes préglottalisées qui existent parallèlement dans deux langues MK. (*Ethnologie de l'Union Française*, t II, Paris, 1953, pp. 524-537). Selon l'auteur, le mnong et le bahnar ont à côté d'une série d'occlusives sonores ordinaires (b, d, j, g), une série de préglottalisées comprenant des occlusives et des sonantes ('b, 'd, 'j, 'ng, 'n, 'h, 'm, 'l, 'y). Puis sur la base des consonnes préglottalisées dans les mêmes mots dans le mnong, le bahnar et le vieux môn, il en est arrivé à affirmer qu'« il n'y a pas lieu de douter de la parenté entre le vietnamien et les langues MK. » (p. 530).

A. G. Haudricourt a aussi essayé de trouver des correspondances entre la formation des tons dans le vietnamien et les mutations consonantiques dans les langues MK. (L'origine des tons dans le vietnamien *JA.*, 1954, pp. 69-82). Dans un article consacré à l'examen des problèmes que pose la parenté des langues AA. avec les langues chames, tai, miao-yao et VM., cet auteur a tenté de résoudre le problème des relations linguistiques de ces langues, car les opinions déjà exprimées par des chercheurs sont divergentes (The limits and connections of Austroasiatic in the Northeast, *SCAL*, London, 1966, pp. 44-67). A. G. Haudricourt a rejeté l'idée d'un apparentement des langues chames aux langues AA. et il les a rattachées aux langues AN. Après avoir reconstruit une dizaine de mots de base dans les langues miao-yao et MK., il a posé l'idée que les langues miao-yao formaient un lien linguistique entre les langues AA. et TB Mais, l'impossibilité de trouver d'autres mots communs susceptibles d'être reconstruits a amené l'auteur à exprimer une opinion ambigue sur les langues miao-yao. De même, pour les langues « daiques », il a émis l'idée que la comparaison de ces langues avec les langues AA. était aussi nécessaire que leur comparaison avec les langues AN. Mais l'importance de cet article réside dans le fait que son auteur a pu, cette fois, trouver des correspondances valables entre les

« inflexions » tonales dans le vietnamien et les terminaisons consonantiques des langues AA., grâce aux apports des récentes études de G. H. Luce, de G K. Izikowitz et de W A Smalley. Malgré cela, et quoique l'auteur n'ait pas ménagé ses critiques envers le travail de H. Maspero, on ne peut que constater que c'est le travail de ce dernier qui constitue le matériel scientifique que A. G. Haudricourt a utilisé pour l'élaboration de sa theorie sur l'origine des tons dans le vietnamien.

Robert Shafer, après avoir restitué des correspondances lexicologiques entre les langues MK. du Nord et certaines langues TB., a émis l'hypothèse de l'existence d'une super-famille linguistique comprenant les langues AA. et sino-tibétaines, qui ne seraient pas aussi étroitement liées que des langues sœurs, mais seraient comme des langues cousines, comme par exemple le hittite par rapport à l'indo-européen (Études sur l'Austroasien, *BSLP*, t. 48, 1952, pp. 111-158). En partant de cette hypothèse l'auteur a exprimé l'idée que la solution au problème de l'appartenance généalogique de ces langues depend, en partie du progrès des études phonologiques et lexicologiques, mais aussi en partie des questions ethniques, archéologiques et historiques. Selon lui, si les préfixes des langues AA. et AN. ne sont pas, à première vue, semblables aux préfixes sino-tibétains, cela n'est pas étonnant, car dans une même langue, comme par exemple le rong qui est une langue koukois, les préfixes ne se ressemblent souvent pas. D'autre part, l'auteur pense que si les comparaisons ne peuvent pas résoudre le problème des affinités éloignées entre les langues AA. et sino-tibétaines, ils peuvent, au moins, être l'indication de l'influence d'une langue substrat Étant donné que R Shafer est aussi un ethnologue, il considère les faits linguistiques comme des matériaux utiles aux études ethnologiques. Et pour lui, les études sur les langues AA sont aussi importantes pour la linguistique comparée des langues AA. et AN que pour les renseignements qu'elles donnent sur la préhistoire de l'Asie du Sud-Est et de l'Inde. C'est ainsi que, par l'étude lexicologique, il a pu déterminer que les khasi et les palaung, qui sont maintenant séparés, avaient dû autrefois occuper des territoires voisins Le vocabulaire comparé utilisé par R. Shafer comprend plus de 160 mots dont la plupart ont eté reconstruits par lui. C'est un témoin nécessaire pour ses différentes hypothèses qui méritent d'être prises en considération, car il a eu la prudence de mentionner que les mots employés dans la comparaison pouvaient être des emprunts ou des parallèles fortuits. Mais lorsqu'on retrouve ces mêmes mots dans des langues MK de l'Est et que, d'autre part, le choix et la transcription de ces mots sont faits d'une façon minutieuse, la question des emprunts et des parallèles fortuits peut être écartée.

Dix ans plus tard, les parallélismes entre les langues AA. et TB ont été examinés et développés de nouveau par R. A. D Forrest, dans son étude comparative des préfixes et d'un vocabulaire comprenant environ 70 mots, étude portant sur les langues MK. (palaung, khasi, khmer) et le rong, langue classée dans la famille TB. (The Linguistic position of

Rong (Lepcha), *JAOS*, 82, 2, 1962, pp. 331-335). Le rong, qui est une des langues du Sikhim a été caractérisé par l'auteur, comme une langue non pronominalisée du groupe himalayen. Il a mis en doute le rattachement de cette langue aux langues TB., du fait qu'elle présente beaucoup de traits caractéristiques des langues AA. A ce sujet il a dressé un tableau de correspondances des préfixes nominatifs et causatifs entre le rong, le palaung, le khasi et le khmer. Et de cette comparaison il s'est avéré que le rong possédait des préfixes nasalisés comme les langues MK., mais la question de parenté devient plus compliquée parce qu'on n'a pas trouvé d'infixes dans le rong.

A. I Blinnov, en faisant le compte rendu de la théorie de W. Schmidt, concernant l'existence des langues AA., en a fait la critique et a conseillé le rejet complet de cette théorie (Au sujet du problème de l'existence de la famille linguistique austroasiatique, in *Sovietskoye Vostokovedenie*, n° 2, Moscou, 1956, en russe, pp. 153-57). Dans ses critiques, il semble qu'il ait repris les anciennes critiques de G. de Hevesy sur la différence morphologique entre les langues Mud. et MK., et qu'il n'ait pas compris que la structure moderne d'une langue peut provenir des influences exercées sur elle au cours de son histoire par les langues environnantes, et que cette structure n'explique pas son origine généalogique. Cet auteur a aussi rejeté les relations de parenté, d'une part entre langues MK. et langues Mud., d'autre part entre les langues MK. et le khasi Tout en conseillant de ne pas faire des recherches sur les langues Nic. dans le cadre des langues AA., l'auteur a voulu démanteler tout le fondement théorique de ces langues. Le fait qu'il ait critiqué l'emploi du terme « austroasiatique » dans la littérature scientifique, qu'il l'ait banni de ses articles, et qu'il ait loué J. F. Forbes, G. de Hevesy et G. Maspero dont l'activité principale n'était pas le domaine linguistique, conduit à mettre en doute l'objectivité de ses opinions, car on ne peut considérer comme fondées les critiques d'auteurs qui n'ont pas bien assimilé les travaux qu'ils attaquent

A. Y. Chevelenko s'est totalement opposé aux opinions de A. I Blinnov, dont il a réfuté, point par point, les critiques erronées (Encore au sujet de la famille linguistique austroasiatique, en russe, in *Sovietskoye Vostokovedenie*, n° 1, 1958, Moscou, pp 101-106). Cet auteur qui a contribué à la connaissance des langues AA., pense que les articles dans le khasi correspondent aux mots-outils employés dans d'autres langues MK , pour faire la différence entre les substantifs animés et non animés. A côté de faits linguistiques, il a aussi employé des faits archéologiques pour déterminer l'ancien habitat des langues AA. qui, selon lui, était la région située dans le Sud de l'Himalaya et du Tibet Il pense que le môn et le khmer étaient deux langues principales autour desquelles se formèrent les divers parlers et dialectes de l'Indochine Sa datation - 2e millénaire de notre ère - du commencement du démembrement des langues MK , à partir d'une langue commune s'est trouvée par la suite justifiée par les études lexicostatistiques faites sur ces langues par David Thomas (More on Mon-khmer Subgrouping, *Lingua*, 25, 19-70, p. 404).

Y. A. Gorgoniev, spécialiste de la langue khmère, s'est intéressé au problème des langues MK. dans son travail sur le classement de ces langues, et il a donné de nouvelles délimitations linguistiques des langues AA. à l'aide de matériaux dont la plupart ont été publiés en langue chinoise (voir : Au sujet de la place de la langue khmere parmi les langues de l'Asie du Sud-Est, in *Les langues de la Chine et de l'Asie du Sud-Est*, en russe, Moscou, 1963). L'auteur a déterminé les langues MK. mal connues, situées dans la province de Yunnan, telles les langues boulan, va, la, pu-man. Il a aussi classé comme langues austroasiatiques des langues parlées à Formose et connues sous le nom de langues suoy. Mais ces dernières ont été rattachées par N. A. Nevski à la famille des langues « malayo-polynésiennes » (*Matériaux sur les langues suoy*, Léningrad, 1935, en russe). Y. A. Gorgoniev n'a pas accepté le point de vue de A. G. Haudricourt concernant le rattachement de la langue vietnamienne aux langues AA. Il a aussi trouvé que son argumentation sur l'origine des tons en vietnamien n'était pas encore valable pour tous les types de syllabes. Y. A. Gorgoniev a contribué à mieux faire comprendre les relations exterieures des langues MK avec son étude sur les parallélismes entre les langues sino-tibétaines et MK. Par comparaison des consonnes finales des syllabes dans les langues khmère, vietnamienne, chinoise, il a émis l'idée que si le système des consonnes finales dans les dialectes chinois du Sud présente une correspondance avec celui des dialectes chinois du Nord et celui du vietnamien, alors, le système des finales du vietnamien présenterait une correspondance avec celui des langues MK. et chinoises Sur le plan lexicologique, il a comparé environ 80 mots pris seulement dans le khmer et le chinois archaïque. Quantité de ces mots peuvent être considérés comme des mots de culture que le khmer a emprunté au chinois à une époque récente. Sur le plan grammatical, les points de ressemblance suivants entre le khmer et le chinois ont été attestés par cet auteur : emploi des verbes comme des morphèmes modaux, relations des substantifs avec d'autres mots a l'aide des mots-outils, ordre des mots, absence d'éléments formels dans la distinction des parties du discours. Il faut cependant remarquer que si les parallélismes grammaticaux existent entre le khmer et le chinois, ils existent aussi avec d'autres langues de l'Asie du Sud-Est

Dans une autre étude, Y A. Gorgoniev a démontré, par une comparaison de mots de base tirés des langues sino-tibetaines et MK que l'on peut employer les materiaux des langues MK pour l'étude du chinois archaique (Au sujet de l'emploi systématique des matériaux des langues môn-khmer dans l'étude du chinois archaïque, in *Istoriko-filologvičeskie Issledovanye*, Moscou, 1967, pp 73-80, en russe) La comparaison des mots dans les langues sus-citées, a permis à l'auteur de constater les concordances phonétiques du mot chinois de structure (C+i/yi+C) avec le mot khmer de structure (C+l/r+V+C). Mais cette structure du mot khmer ne peut pas être généralisee dans d'autres langues du même groupe La voie tracée par Y A Gorgoniev apporte un procédé nouveau dans la recherche lexicologique liée étroitement à l'élaboration des concordances phonétiques dans des langues comparées. Ce procédé a permis à l'auteur de trouver des mots communs dans les

langues MK. les plus archaiques. A l'inverse, il serait peut-être possible d'employer ce même procédé pour reconstruire la langue môn-khmer commune, par l'emploi des matériaux des anciennes langues chinoises et tibétaines.

Comme Robert Shafer, A. Gorgoniev, en faisant ses recherches, a voulu montrer que dans les langues MK. et sino-tibétaines il existait quantité de mots de base qui présentaient des concordances phonétiques et sémantiques.

Heinz-Jurgen Pinnow, un des spécialistes des langues AA., a fait la classification des langues MK , Mud , Nic., ML., à l'intérieur de la famille AA., sur la base des concordances phonologiques, lexicologiques et morphologiques entre ces langues, qu'il avait réussies à établir au cours de ses précédentes études (The position of the Munda Languages within the Austroasiatic language Family, *LCSEAP*, London, 1963, pp. 140-152). Ce travail rassemble les idées qu'il avait exprimées dans de précédentes publications et peut être considéré comme le prolongement et le développement des principales idées exprimées par W. Schmidt dans son travail publié en 1907

Dans son travail, avant de faire la classification générale des langues AA., il a procédé à la classification partielle de chaque groupe de langues en fonction des concordances entre chaque langue, à chaque niveau linguistique.

Sur le plan phonologique, H. J. Pinnow a trouvé, dans les langues AA. les points communs suivants : voyelles centrales, antérieures et arrondies (ɪ, ə, ɯ, ɣ, y, ø) ; opposition quantitative des voyelles, consonnes occlusives voisées et non voisées, aspiration, consonnes glottalisées (non plosives), groupes consonantiques. L'auteur a affirmé que dans le « proto-AA. » il n'existait pas de tonème, mais son affirmation sur l'existence de tonèmes dans le môn et le srê, comme développement secondaire, n'est pas fondée puisque l'auteur n'a rien dit sur la différence entre les registres de voyelles et les tonèmes.

Sur le plan lexicologique et morphologique, H J. Pinnow a proposé de prendre en considération les correspondances entre plusieurs facteurs principaux, à savoir, emploi des préfixes et suffixes, traitement des infixes, réduplication et répétition des mots, emploi des numéraux et coefficients numéraux, emploi des formes composées, relation entre le déterminé et le déterminant, position des mots dans la phrase. Puis, en considérant les concordances linguistiques trouvées entre différents groupes de langues, il a commencé à faire des hypothèses sur le problème de l'émigration des peuples austroasiatiques et à établir la classification des langues. Contrairement à ses prédécesseurs, H. J. Pinnow a pensé que les Munda avaient été les premiers à quitter leur habitat d'origine, et auraient émigré vers l'Ouest. Les « Proto-Nicobar » seraient descendus vers le Sud et auraient vécu sur la côte avec les Mon-khmer, avant d'émigrer vers les îles de l'Océan Indien.

Les langues AA. ont été réparties, par Pinnow, en deux groupes principaux : le groupe oriental « khmer-Nicobar » et le groupe occidental « Nahali-Munda ». L'auteur a rattaché les langues MK , Nic. et ML. au

groupe AA. oriental. En réunissant ces langues dans le groupe « khmer-Nicobar », il a émis l'hypothèse d une possibilité de reconstruire le « Proto-khmer-Nicobar » à partir des langues MK., Nic., ML. et Khasi. On peut trouver son classement détaillé du groupe AA. occidental « Nahali-Munda » dans un autre travail (A comparative study of the Verb in the Munda Languages, *SCAL*, 1966, pp. 96-193). Une autre classification détaillée des langues AA a été faite par cet auteur, dans son énorme travail sur la phonologie comparée des langues AA (*Versuch Einer Historischen Lautlehre der Kharia-sprache*, Wiesbaden 1959, 532 pp.).

On doit remarquer que, dans tous ses classements des langues AA., H. J. Pinnow n'a jamais rattaché le groupe VM aux langues AA. Mais il a estimé que les langues VM , de même que les langues chames, étaient des langues formées avec le « substratum » austroasiatique. Le point de vue de H. J. Pinnow concernant les langues VM a été critiqué par A. G Haudricourt (*SCAL*, 1966, p 51) et n'a pas été suivi par les linguistes écrivant dans MKS.

Michel Ferlus, continuateur des idées de A. G. Haudricourt, a rattaché toutes les langues VM à la famille AA. (Le groupe Viet-Muong, *ASEMI*, vol. V, n. 1, 1974, pp 69-77). Il a développé, d'une façon détaillée, le processus de formation des tons du groupe VM en rapport avec la mutation des occlusives sonores et des consonnes finales. Mais, il est prématuré de généraliser ce processus à d'autres langues du même groupe, nouvellement citées par l'auteur, et dont la structure phonétique est encore mal connue.

* * *

En se référant aux différentes classifications des langues MK. et des autres langues AA., établies par les auteurs dont nous avons fait l'étude critique des publications, et en prenant en considération les récents travaux de David A. Thomas et Robert K. Headley (More on Mon-khmer Subgrouping, *Lingua* 25, 1970, pp. 398-418), de Michel Ferlus (Délimitation des groupes linguistiques Austroasiatiques dans le Centre Indochinois, *ASEMI*, vol. V, n. 1, pp. 15-23; Les langues du groupe Austroasiatique-Nord, *ASEMI*, vol V, n. 1, pp. 69-77), de Marie Martin (Remarques générales sur les dialectes Pear, *ASEMI*, vol V, n. 1, pp. 25-37), ainsi que du récent et important travail de feu Y A. Gorgoniev, qui donne un aperçu général des langues MK. (*Les Langues Mon-khmer*, en russe, Moscou, 142 pp , sous presse), il nous a été possible d'établir, avec les améliorations et les réajustements que nous avons jugé nécessaires, une classification genérale et provisoire des langues et dialectes des groupes linguistiques MK , Mud , Nic., ML et VM , à l'intérieur de la famille linguistique austroasiatique[1].

(1) Dans la classification suivante, nous avons pris soin de noter entre parenthèses les autres appellations de la langue ou du dialecte, qui a été mentionné en début de ligne

Les noms de dialectes d'une langue sont cités sans parenthèse sur la même ligne que le nom de cette langue

I. *MUNDA*

A. Sous-groupe Oriental (Kherwari-korku).

1. Santali (2.961.324, Bh.),
2. Mundari (600.000, P.),
3. Ho (Larka Kol, Kol) (400.000, P.),
4. Bhumij (360.000),
5. Birhar (15.000, P),
6. Koda (Kora) (25 000, P),
7. Turi (4.000, P),
8. Asuri (5.000, P), Brijia, Manijhi,
9. Korwa (34.000, P.),
10. Korku (Kurku) (170.000, P); Mowasi (17.896, Bh).

B. Sous-groupe Méridional (Kharia-Sora).

1. Kharia (160.000, P), Erenga-Kharia, Paharia-Kharia,
2. Juan (Patua, Patra-Saara) (16 000, P.),
3. Sora (Saora) (326.000, P.),
4. Paren (Parengi Poroja) (10.000, P.),
5. Gutob (Gadeba, Gudba (32.500, P.),
6. Remo (Bonda) (2500, P.).

II. *MON-KHMER*[1]

A. PEARIC.

1. Pear (Por),
2. Chong (Xong), Chong Leu, Chong Tr p,
3. Samre (Samree, Samray),
4. Saoc (Saoch, Angrak),
5. Suoy,
6. Khamen Boran (?)

B KHMER (Cambodgien) (7.000.000, G.), Vieux khmer, khmer Surin (en Thailande, 500.000), khmer Bassac (au Vietnam du Sud, 550.000, G.)

Le nombre de locuteurs que nous donnons en chiffres pour chaque langue ou dialecte provient des travaux suivants

G Y A Gorgoniev, *Les Langues Mon-Khmer*, Moscou, sous presse (en russe) ,

P H J Pinnow, *Versuch Einer Historischen Lautlehre der Kharia-Sprache*, Wiesbaden, 1959 ,

F M Ferlus, *ASEMI*, vol V, n 1, 1974 ;

Bh Bhattacharia ,

MKS. Revue *Mon-Khmer Studies;*

AF Alain Fournier, *ASEMI*, vol. V, n 1, 1974

(1) La classification intérieure des langues et dialectes Mon-Khmer a été élaborée d'une façon détaillée en collaboration avec les spécialistes des langues MK , Alexandre Iéfimov et Tamara Poyuibenko

C. BAHNARIC.

— Nord-Bahnaric (Bahnar-Sédang)

1 Bahnar (85.000, G.),
2 Rengao,
3. Sédang (40.000, MKS. III),
4 Halang (10 000, MKS. IV),
5 Jeh (10.000, G.),
6. Mo'no'm (Bo'nam),
7. Kay'ong,
8 Hrê (100.000, G.),
9. Cua (kor, kol) (10.000, MKS II),
10. Takua,
11. Tadrah, Modra, Didra.

— Ouest-Bahnaric (Laven-Brao)

1. Loven (Jru, Laven, Boloven) (60 000, G),
2. Ngaheun (Hen, Nya Hon, Prou),
3. Oi, The,
4. Laveh (Lavé)[1],
5. Brao[1], Kru'ng, Kravet,
6 Sok,
7. Sapuan,
8. Cheng (Jeng),
9 Sou (Suq, Sué)

— Sud-Bahnaric (Mnong-Maa)

1 Stieng (36.100, G),
2. Mnong Central, Preh, Biat, Bundr, Burung, Dih, Budong (23.000, G.),
3 Mnong du Sud, Nong, Prang (12 000, G.),
4. Mnong de l'Ouest, Gar, Chil, Kuanh, Ro'lo'm (12 000, G),
5. Koho, Maa, Lac, Tring (80.000, G.),
6 Chrau (jro), Trao (20.000, G)

D. KATUIC (So-Souei)

1 Katu, Thap (30.000, MKS III),
2. Kantu,
3. Phu'ang (5 000, MKS I),
4. Bru[2], Kaleu, Van kieu de Quang Tri[2], Galer, Mangkong, Tri (40.000, G.),
5. Pacôh, Phuong (8 000, MKS. I),
6. Ta'oih (Ta Oy), Ong, Hin (Kha In) (6 000 G.)
7. Ngeq (Ngeh), Ngkriang, Khiang,
8 Kataang (Katang),
9. Kuy (Kuoy) (400 000 ? G),
10. Lor, Klor,
11 Leun,

(1) P Bitard dans « Rites agraires des Kha Braou » *B S E I*, 27 appelle parfois les Brao (Braou) Lave

(2) Certains vietnamisants appellent les Bru de Quang Tri . Van Kieu

12. Ir,
13. Tong,
14. Souei,
15. So (Kha So),
16. Alak,
17. Kasseng, Talieng,
18. Tareng.

E. Khmuic (Khamou).

1. Khmu (khmu', T'eng, Câu, Clâu, Tayhay) (300.000, F.),
2. Mal (T'in) (18.000, D. Thomas et R. Headley),
3. Mrabri,
4. Yumbri,
5. Khao (Khang Ai),
6. Hat (Tay Hat),
7. Puoc (Puhooc),
8. Lamet (Lemet) (30.000, G.),
9. Kha Kwang Lim,
10. Kha Kon-ku',
11. Kha Doy,
12. Pheng (Theng, Phong).

F. Monic.

1. Môn (Talaing), Vieux Môn, Môn Tang, Môn Te, Môn Nya (1.500 000)[1],
2. Niakuol.

G. Palaungic (Palaung-Wa)

1. Palaung (Rumai, Ta-ang), Nam-Hsan, Mantôn, Darang, Tiorai, Wah, Kyusac, Kamkaw, Hupawng, Omachawn, Kwawnhai (139 000, P.),
2. Wa (Vu, Taloi)[2], Son, En (200 000, G.),
3. Lawa, Umpai, Bo-Luong, Mapa, Pa-Pao (Chaobon) (10.000, G.),
4. Danaw,
5. Kawa (170.000, G.)[2],
6. Khamed,
7. Mang (Mang U),
8. Pu-Man (Bylan) (40 000, G.),
9. Pu-Ma,
10. Pale,
11. Praok.

H. Khasi.

1. Khasi (Khassia, Khosia, Kyi) (289 650, AF.),
2. Lyngngam,
3. Sunteng (Pnar) (69.908, AF.),
4. War (3.854, AF.),
5. Battoa,

(1) H L Shorto, *A Dictionnary of Modern Spoken Mon*, London, 1962

(2) J Scott et J Hardiman (*Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, 1900) écrivent que Kawa (Kala) était le nom donné aux Wa par les Chinois

6. Amwi, Lakadong.
7. Jirang (Mynnar).

III. *NICOBAR* (13 000, G.)

1. Car Nicobar (Pu),
2. Chowra,
3. Teressa,
4. Nancowry, Kamorta, Trinkat, Kachel,
5. Lo-ang (dialecte du Grand Nicobar),
6. Ang (dialecte du Petit Nicobar),
7. La-mang-phe (Condul),
8. Shom-Peng.

IV. *MALACCA* (SAKAI-SEMANG)

A. SEMANG (2 000, P.) (SEMANG-PANGAN)

— Groupe un

1. Kedah, Jerai, Yan, Siong,
2. Ula Semala,
3. Ijork,
4. Jarum,
5. Plus,
6. Pangan, Jalor, Sai, Ulu Patani, Teliang, Belinbing, Sam, Ulu Kelantan, Lebir, Galas, Kuala Aring, Ulu Aring, Kerbat,
7. 'Hill Semang,
8. Jehehr.

— Groupe deux :

1. Juru,
2. Beglie Semang,
3. Orang Benua,
4. Swamp Semang.

B. SAKAI (10 000, F.).

— Sakai Septentrional (sous-groupe du Nord)

1. Kendering
2. Grik,
3. Kennering,
4. Sungai Piah,
5. Po-Kloh (Sakai Bukit),
6. Plus Korbu,
7. Ulu kin ta,
8. Tanjong Rambutan,
9. Tembe (Tembi),
10. Lano (Lano'),
11. Ple Temiat (Ple Temer).

— Sakai Central (sous-groupe Sakai du Centre)

1 Lengkuas (Sakai de Blanja),
2. Sungai Raya,
3. Ulu Bertang,
4. Berumban,
5. Jelai,
6. Serau,
7. Senoi (de Ulu Pahang),
8. Chadariang (Cendariang),
9. Tapah,
10. Ulu Gedang,
11. Sungkai,
12. Slim,
13. Orang Tanjong (de Ulu Langat),
14. Meni Kenta (Meni'Kenta'),
15. Menra (Men'ra').

— Sakai Méridional (sous-groupe Sakai du Sud) ·

1. Sakai Selangor,
2. Orang Bukit (de Ulu Langat),
3. Besisi (Bersisi), Ajer-Itam, Sepang (Besisi de Kuala Langat), Besisi de Negri Sembilan, Besisi de Malacca,
4. Serting,
5. Ulu Palong,
6. Ulu Indau,
7. Beduanda (de chiong),
8. Jahol.

-- Sakai Oriental (sous-groupe Sakai de l'Est)

1. Sakai de Pulau Guai,
2. Krau,
3. Trenggunu (Krau Men de Ketiar),
4. Kerdau,
5. Kuala Tembeling,
6. Ula Tembeling,
7. Ulu Cheres.

C. JAKUN (JAKU'D) (10.000, P).

1. Kenaboï,
2. Beduanda, Rasa, Ulu Selangor, Belandas de Kuala Langat, Belandas de Negri Sembilan,
3. Mentra,
4. Ulu Batu Pahat, Sembrong (Orang Sembrong) Simpai, Kuala Lemakau, Madek, Orang Laut de Singapour, Galang, Temiang, Barok de Singkep, Barok de Linga,
5. Jahor

V. *VIET-MUONG*

— Sous-groupe un :

1. Thavung, Phong[1], Soung,
2. Pakatan, Kha Bô, Kha Nam Om,
3. Kha Phong[1],
4. A-rem.

— Sous-groupe deux :

1. Poong, Katıam Pong Houk, Hung,
2. Không khêng,
3. Tum.

— Sous-groupe trois :

1. Sách, Kha Mu Gıa, Tac-Cuı,
2. Muong (Mol, Mong) (500 000), Muong Vang, Muong Thanh, Muong Bı, Muong Dong, Nguôn.

— Sous-groupe quatre :

1. Vietnamien, Vieux Vietnamien, Vietnamien du Nord, Vietnamien du Centre, Vietnamien du Sud.

La classification générale des langues et dialectes AA, faite ci-dessus est loin d'être complète et est susceptible d'être remaniée au fur et à mesure que se développeront nos connaissances sur ces langues. Les langues Didey et Koraku, identifiées par S Bhattacharya, n'ont pas encore trouvé leur place exacte dans le groupe Mud (Some Munda Etymologies, *SCAL*, 1966, pp. 28-40). Il en est de même pour des langues AA., récemment attestées par des linguistes de la République Socialiste du Vietnam. A ce sujet, on peut citer 1) les langues reconnues comme d'origine « Môn », telles des langues Khua, Mangkon, Chi, 2) les langues Khang, Sanmoul, Kop, Tolop, Tola, Laya, reconnues comme des langues « Mon-khmer », 3) les langues Tho, Konkha, Danlai, Liha, T'it, reconnues comme des langues « Viet-Muong » (I. E Alochina, Etničeskie-lingvističeskie karakteristiki vo S R.V. i problemi genetičeskie otnošenye vietnamskogo yazika, Moscou, sous presse).

Les langues « pronominalisées » de l'Himalaya dont avait parle Schmidt, et que J. Przyluski avait classées dans le groupe Mu, n ont pas été rattachées ici, aux langues AA, car le rattachement de ces langues aux langues AA, a été contesté par H. Maspero (Les Langues Munda, *LM*) puis par S Bhattacharya (*A Bonda Dictionnary*), aussi pensons-nous que les études sur les relations généalogiques de ces langues ne sont pas terminees. J Przyluski, lui-même, a remarqué que « faute de monographies suffisamment précises, la frontière entre les

(1) Certains auteurs mentionnent qu'il s'agit d'un seul et même groupe

langues tibéto-birmanes et munda ne peut pas être tracée avec exactitude et que l'attribution de certains parlers à tel groupe linguistique est nécessairement douteuse et provisoire ». Le doute de J. Przyluski a trouvé sa justification dans les études comparatives entre langues TB , langues Mud. et MK., de H Maspéro, de R. Shafer, de D. Forrest.

Par l'existence d'un nombre considérable de mots de base communs, non seulement avec des langues MK., mais aussi avec d'autres groupes de langues AA , par l'existence du système des tons dans certaines langues MK. du Nord (Danaw, Lamet, Riang), et par le caractère secondaire de la formation du système des tons dans le vietnamien et de l'apparition du système des registres de voyelles dans des langues MK., phénomènes qui sont reliés étroitement aux périodes de mutations consonantiques dans ces langues (voir A G. Haudricourt et A. Martinet, *BSLP*, XLIII, 1946, M. Ferlus, La langue Ong, Mutations consonantiques et transphonologisations, *ASEMI*, vol. V, n 1, pp. 113-121, Kenneth J. Gregerson et Kenneth D Smith, The Development of Todrah Register, *MKS*. IV, pp. 143-184), il nous est possible d'affirmer que les tons ne constituent pas l'obstacle majeur au rattachement du vietnamien à la famille des langues AA. Les recherches sur l'origine généalogique du vietnamien ont fait l'objet de tant de discussions scientifiques depuis qu'ont commencé des recherches sur les langues de l'Asie du Sud-Est, que cette question mérite d'être traitée avec prudence et une attention toute particulière. Dernièrement, en opérant seulement sur la base d'études lexico-statistiques, David Thomas et Robert K. Headley, ont rattaché le vietnamien et les autres langues de tout le groupe VM., à la « famille Mon-khmer » qui, selon eux, constitue l'une des quatre familles linguistiques (Munda, Mon-khmer, Malacca, Nicobar) dans le « phylum Austroasiatique » (More on Mon-khmer Subgroupings, *Lingua*, 1970). Nous pensons que la lexicostatistique n'est pas un moyen de détermination définitive des parentés de langues, surtout des langues AA., où l'on trouve des lexiques tabou ou spéciaux. Il en est de même pour l'étude de l'origine des tons Pourtant, le problème du rattachement des langues VM. à la famille MK serait en grande partie réglé si on pouvait reconstituer le système des affixes (à savoir les préfixes et infixes) dans ce groupe, en correspondance avec le système des affixes dans les langues MK.

En ce qui concerne les langues de Malacca et Nicobar, il reste à décider si elles appartiennent à la famille MK., comme l'ont pensé J. Przyluski puis Th. Sebeok, ou bien si elles constituent des groupes linguistiques indépendants à l'intérieur de la famille linguistique AA Les langues de Malacca, situées dans des régions montagneuses d'accès difficile, restent encore un champ de recherches linguistiques important, étant donné que ces langues contiennent, dans leurs lexiques respectifs, l'ancienne couche austroasiatique D'après W. W. Skeat et C. O. Blagden, les langues Sakai et Sémang emploient seulement des préfixes et infixes, tandis que les langues Jakun emploient en même temps des suffixes D'autre part, H. J. Pinnow, en se référant à des informations données

par I. Carey a fait état de l'existence d'un système développé de conjugaison des verbes avec la personne et le nombre dans les langues Sakai (Personal Pronoms in the Austroasiatic languages : A Historical Study, *Lingua* 14, 1975, pp. 9). Quant aux langues Nic., bien qu'on puisse trouver chez elles de récents emprunts aux langues portugaise, birmane et aux langues de l'Inde, elles conservent dans leurs lexiques des mots de base caractérisés par la richesse des particules et suffixes de direction, des mots désignant les poissons et les instruments de pêche du fait de l'environnement maritime, des mots désignant les moments de la journée et les jours du mois (Frederik Roepstorf, *A Dictionary of the Nancowry dialect of the Nicobarese languages*, Calcutta, 1884). De par la longue période de démembrement à partir de la langue commune et de par la proximité sémantique des mots de base dans les langues Nic. et MK., les langues Nic. sont nécessaires pour l'étude de la reconstruction étymologique des mots communs dans les langues MK.

Les langues Mud quant à elles forment un groupe plus homogène. Elles sont caractérisées par l'emploi intensif de suffixes, eux-mêmes influencés par des langues voisines. Selon H. Maspero (Les langues Munda, *LM*) ce sont ces suffixes qui établissent des relations morphologiques entre les mots, et ce sont eux qui fournissent toutes les marques de conjugaison de verbes. Depuis ces derniers temps, le caractère AA de ces langues a été mis en évidence par les travaux comparatifs de F. B. J. Kuiper, de H J. Pinnow et des linguistes de l'Inde.

Les langues MK. forment un groupe linguistique important dans le « phylum » AA. La répartition de ces langues en sous-groupes, à l'intérieur du groupe MK., a été faite jusqu'à maintenant, en fonction des différentes conceptions personnelles des auteurs. Elle a été faite, le plus souvent, en fonction de considérations géographiques, ethnologiques, historiques, de mots de base, de données de la lexicostatistique, et de concordances phonologiques Aussi peut-on dire que toutes ces études n'ont pas encore atteint le stade des études comparatives générales sur le plan lexicologique et grammatical. La reconstruction phonologique de la plupart des langues MK qui ne possédaient pas d'écritures a été élaborée, mais sur le plan diachronique, les études restent encore faibles. Pourtant le khmer et le môn possèdent des inscriptions datées depuis le VIe siècle, et à partir de ces documents, on a la possibilité de reconstruire le vieux môn et le vieux khmer qui, une fois reconstruits pourront servir de documents scientifiques solides pour toutes sortes de comparaisons dans le domaine des langues AA.

Une autre difficulté réside dans la détermination des langues qui portent les mêmes « ethnonymes » et dans l'évolution sémantique constatée dans l'emploi des termes « Mon-khmer » et « Austroasiatique ».

Ainsi le mot « Sakai », employé pour désigner un ensemble de parlers au Malacca, a été aussi employé récemment par Fan Hai Zat (Les peuples Mon-khmer du Nord Vietnam, thèse, Moscou, 1963), pour

désigner une minorité montagnarde vivant au Nord Vietnam et qui, selon l'auteur, est d'origine môn. Y. A. Gorgoniev a classé cette langue « Sakai », dans le sous-groupe khmou des langues MK. (Les langues Mon-khmer, en russe). Ce fait mérite d'être étudié, car la question se pose de savoir si les langues sakai de Malacca et la langue sakai du Nord Vietnam sont issues d'une même langue, et alors dans ce cas se reposerait le problème du classement des langues MK. et ML. qui serait susceptible d'être remanié Dans les langues MK., les appellations par des ethnonymes semblables ou analogiques sont nombreuses. Ainsi, l'ethnonyme « khmer Boran », employé par Marie Martin pour désigner un dialecte Pear, terme qui a un caractère curieux, car le mot « Khmer Boran » peut se traduire par « khmer archaique »[1].

Le terme « Mon-khmer », employé par Terrien de Lacouperie pour désigner un groupe de « langues mixtes », a reçu sa définition linguistique et même ethnique dans les travaux de W. Schmidt sur les langues MK. et AA.

Le terme « Mon-khmer-kolarien » employé par Cabaton et Aymonier (*Dictionnaire cam-français*, Paris 1906, préface), avait une signification proche de celle du terme « Austroasiatique » créé en même temps par W. Schmidt. Selon cet auteur, le terme « Austroasiatique » sert à désigner sept groupes de langues citées plus haut. Il a donné une définition géographique des langues AA. dont le domaine, aujourd'hui géographiquement morcelé, commence presque à l'extrémité la plus méridionale de l'Indochine, s'étend à travers toute la longueur de la péninsule, s'infléchit vers l'Hindoustan et s'y rattache à un autre groupe de langues; les traces de l'AA semblent même se retrouver dans le Centre et l'Ouest de l'Himalaya. J. P. Przyluski (1928) a élargi le sens du terme « Austroasiatique » et en a expliqué la raison de la façon suivante « Par "austroasiatique" nous entendons une famille de langues parlées aujourd'hui encore en Asie Méridionale, dont les représentants les plus caractéristiques sont le vieux môn et le vieux khmer, et dont la force d'expansion s'est épanouie sur un vaste domaine maritime » (*Le Japonais et les langues austroasiatiques*, Préface) Autrement dit, le terme « austroasiatique » proposé par J. Przyluski équivaut au terme « austrique » de W. Schmidt, car il est employé pour désigner l'ensemble des langues AA et AN. Quant au terme « Mon-Khmer », il a été employé par J. Przyluski pour désigner l'ensemble des langues VM , MK., ML., Nic , et si on retranche de ce groupe les langues VM., il équivaut au terme « khmer-Nicobar » de H. Pinnow. Plus tard, Ch. K. Barker a proposé d'employer le terme « Mon-khmer » à la place du terme « austroasiatique ». Depuis lors, dans le domaine linguistique, le terme « Mon-khmer » tend à devenir le synonyme du terme « austroasiatique », et la signification de ce dernier tend à s'écarter de sa signification d'origine définie par W. Schmidt. C'est ainsi que selon les conceptions des auteurs, le terme « austroasiatique » a été employé, par A. G. Haudricourt pour désigner le vietnamien, par Ngien Kim Thau pour désigner les langues

(1) Ce terme paraît avoir été emprunte à Bastian

MK., VM. ainsi que les langues tai (voir I. E Alochina), par Nils M. Dolmer pour désigner l'ensemble des langues AA., AN. et sino-tibétaines (The morphological Structure of the Austroasiatic Languages, *LCSEAP*, pp 17-27)

On se trouve donc face à une solution d'ambiguïté née d'une évolution sémantique des deux termes MK. et AA., évolution liée à des définitions conçues et acceptées par des écoles linguistiques.

A l'heure actuelle, l'emploi des termes « Mon-khmer » et « austro-asiatique » a même dépassé le domaine linguistique pour recevoir une acception ethnologique (voir G. Cœdès, *Les États indouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Nouvelle édition, Paris 1964; chapitre « La civilisation austro-asiatique »).

Ce que l'on appelle la famille des langues MK. a pour origine des conceptions différentes et est né d'études comparatives continues sur ces langues, études qui ont duré près de deux siècles avec des résultats variables suivant les époques.

L'existence d'un grand nombre de langues et de dialectes a été attestée, mais nous n'avons toujours ni grammaire, ni dictionnaire pour la plupart d'entre eux, aussi ne peut-on vérifier l'hypothèse émise par des chercheurs nombreux et compétents quant à l'existence probable de « langues spéciales », de « langues tabou » et de traces de « langues mélanésiennes » et de « langues négritos » à côté des langues MK.

Quant aux langues MK. des minorités ethniques, et nous pensons entre autres au Bahnar, au Khasi, au Srê, on reste étonné devant la richesse de leur vocabulaire expressif (mots descriptifs, mots réduplicatifs, etc) et de leur littérature folklorique et orale, aussi peut-on se demander si on ne pourrait pas retrouver parmi elles des langues ayant connu leur plein développement dans le passé, et qui sont, maintenant, tombées en dégénérescence.

Pour que la linguistique comparée soit à la hauteur de l'homme, comme le voulait J Vendryes (La comparaison en linguistique, *BSLP*, XXXVI, pp. 1-18), il nous faut mener les études comparatives en linguistique par étapes, et même par équipes selon les compétences de chacun, les mener sur tous les niveaux linguistiques, d'une part entre langues qui sont reconnues parentes, et d'autre part avec les langues voisines et de familles différentes

Moscou, 1978,
LONG SEAM.

BIBLIOGRAPHIE

E. Aymonier, *Dictionnaire français-cambodgien*, Saigon 1874

E. Aymonier, *Vocabulaire cambodgien-français*, Saigon 1874.

S. Bhattacharya, Some Munda Etymologies, *SCAL* 1966, pp. 28-40.

S. Bhattacharya, *A Bonda Dictionary*, Poona 1968.

A. I. Blinov, Au sujet du problème de l'existence de la famille linguistique austro-asiatique (en russe), *Sovietskoye Vostokovedenie*, n. 2. Moscou 1956, pp 153-157.

E. L. Brandreth, On the non-Aryan Languages of India, *JRAS*, vol. X, 1878, pp. 1-32.

P. Buchann, A comparative vocabulary of some of the languages spoken in the Burma Empire, *Asiatic Researches*, 5, 1799, p. 219-240.

A. Cabaton, Dix dialectes indochinois recueillis par Prosper Odend'hal, *JA*, 10e série, 1905, pp. 264-344.

A. Cabaton et E. Aymonier, *Dictionnaire cam-français*, Paris 1906.

A. Chéon, Notes sur les dialectes Nguon, săč et Muong, *BEFEO*, t VII, 1907, pp. 57-78

A. Y. Chevenlenko, Encore au sujet de la famille linguistique austro-asiatique (en russe), *Sovietskoye Vostokovedenie*, n 1, Moscou 1958, pp. 101-106.

G. Cœdès, Les langues de l'Indochine, *Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Université de Paris*, VII, Paris, 1940-48, pp 63-81.

G. Cœdès, *Les peuples de la Péninsule Indochinoise*; chapitre : Langage, Paris, 1962.

G Cœdès, *Les États Hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Nouvelle Édition, Paris 1964, chapitre . La civilisation austro-asiatique

M. Cohen, Mots d'origine présumée océanienne dans le Monde Méditerranéen, *BSLP*, XXVII, fasc. 2, pp 48-62.

Fan Hai Zat, *Les peuples Mon-khmer du Nord Vietnam* (en russe), thèse de candidat ès-sciences, Université de Moscou, 1963.

M. Ferlus, Les langues du groupe Austro-asiatique-Nord, *ASEMI*, vol. V, n. 1, pp. 39-68.

M. Ferlus, Délimitation des groupes linguistiques austro-asiatique dans le Centre Indochinois, *ASEMI*, vol. V, n. 1, pp. 39-68.

M. Ferlus, Le groupe Viêt-Muong, *ASEMI*, vol. V, n. 1, 1974, pp. 69-77

J. F. Forbes, On the connexion the Mon of Pegu with the koles of Central India. *JRAS*, 1877, pp 234-243.

R. A. D. Forrest, The Linguistic Position of Rong (Lepcha) *JAOS*, 82, 2, 1962, pp 331-335.

Y A. Gorgoniev, Au sujet de l'emploi systématique des matériaux des langues Mon-khmer dans l'étude du chinois archaïque, *Recherches philologiques et historiques*, Moscou, 1967, pp. 73-80 (en russe).

Y. A. Gorgoniev, Au sujet de la place de la langue khmère parmi les langues de l'Asie du Sud-Est, *Les langues de la Chine et de l'Asie du Sud-Est*, Moscou 1963 (en russe)

Y. A. Gorgoniev, *Les langues Mon-khmer*, Moscou, 142 pp. (en russe, sous presse)

G. A Grierson, Mon-khmer and Siamese-Chinese families, *Linguistic Survey of India*, vol II, Calcutta 1904.

A. G. Haudricourt et A. Martinet, Propagation phonétique ou évolution phonologique? Assourdissement et sonorisation d'occlusives dans l'Asie du Sud-Est, *BSLP*, XLIII, 1946, pp. 82-92.

A. G Haudricourt, Les consonnes préglottalisées en Indochine, *BSLP*, XLVI, 1950, pp. 172-182

A. G. Haudricourt, La place du vietnamien dans les langues austro-asiatiques, *BSLP*, XLIX, 1953, pp 122-128.

A. G. Haudricourt, Écriture et Langues de l'Indochine, *Ethnologie de l'Union Française*, II, 1953, pp 524-537.

A G. Haudricourt, L'origine des tons dans le vietnamien, *JA*, 1954, pp. 69-82

A. G. Haudricourt, The limits and connections of Austroasiatic in the North-East, *SCAL*, 1966, pp. 44-57.

N M. Holmer, The morphological structure of the Austroasiatic Languages, *Linguistic Comparison in South Asia and the Pacific*, London 1963, pp. 17-27.

G de Hevesy, Die Munda-Sprachen Indiens Finnish-Ugrische Sprachen, *Atti del III° Congresso Internazionale dei Linguisti*, Roma, 1933

G de Hevesy, Du danger de l'emploi des termes « langues austro-asiatiques » et « langues austriques » *Atti del III° Congresso Internazionale dei Linguisti*, Roma 1933

A. H. Keane, Des rapports ethnologiques et linguistiques des races indo-chinoises et indo-pacifiques, *Annales d'Extrême-Orient*, t. 5, 1882, pp 264-78.

F. B. J. Kuiper. Munda and Indonesian, *Orientalia Neerlandia*, Leiden 1948, pp 372-401.

F. B. J Kuiper, Proto-Munda words in Sanskrit, *Verhandeling der koninklijke nederlandsche Akademie van Wetenschappen AFD* Letterkunde, Nieuwe Recks, Deel Li, n. 3, Amsterdam, 1948, p. 1-163

J. M. D. Leyden, On the languages and Litteratures of the Indo-Chinese Nations, *AR*, vol. 10, pp. 158-290.

J. R Logan, *Gangetic and Dravidian Languages*, vol. VII, 1853, p. 186.

M A. Martin, Remarques générales sur les dialectes Pear, *ASEMI*, vol V, n. 1, pp. 25-37.

F. Mason, The Talaing Language, *JAOS*, 1854, pp. 277-288.

G. Maspero, *Grammaire de la langue khmère*, Paris 1915.

H. Maspero, La phonétique historique du vietnamien : les initiales, *BEFEO*, t. XII, 1912.

H. Maspero, *Indochine*, vol. I, chapitre : langues, Paris 1929, pp. 63-82.

H. Maspero, Notes sur la morphologie du Tibéto-birman et du Munda, *BSLP*, XLIV, 1948, pp. 156-186.

A. Morice, *Étude sur deux dialectes de l'Indochine, les tiams et les stiengs*, Paris, 1875, 32 pp

N. Mutsumoto, *Le Japonais et les langues austroasiatiques*, Paris 1928.

H. J. Pinnow, *Versuch Einer Historischen Lautlehre der Kharia Sprache*, Wiesbaden, 1959, 532 pp.

H. J. Pinnow, The position of the Munda Languages within the Austro-asiatic family, *Linguistic Comparison in South East Asia and Pacific*, London 1963

H. J. Pinnow, A Comparative study of the verb in the Munda languages, *SCAL*, 1966. pp 96-193.

H. J. Pinnow, Personal Pronoms in the Austroasiatic Languages · a historical study, *Lingua* 14, 1965, pp. 9.

Ch. K Parker, *A dictionary of Japanese Compound verbs* (première partie), Tokyo, 1939.

J. Przyluski, Les langues Austro-asiatiques, *Les langues du Monde*, 1924, pp 385-403.

P Rivet, *Sumérien et Océanien*, Paris 1928

F. Roepstorf, *A Dictionary of the Nancowry dialect of the Nicobarese Language*, Calcutta 1884.

W Schmidt, Die Sprachen der Sakei und Semang und Malacca und ihr Verhaltnis zu den Mon-Khmer-Sprachen, *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde van Nederlandsch - Indie*, 52, 1901, pp. 399-583.

W Schmidt, Les peuples Mon-Khmer, trait d'union entre les peuples de l'Asie et de l'Austronésie, *BEFEO*, vol VII, VIII, 1907-1908, 85 pp

Th A Sebeok, An Examination of the Austroasiatic Language Family, *Language*, 18, 1942, pp. 206-217.

R. Shafer, Études sur l'Austroasien, *BSLP*, t. 48, 1952, pp. 111-158

W W. Skeat and C O Blagden, *Pagan races of the Malay Peninsula*, vol. II, 1906, London, comparative vocabulary and supplementary list, pp 507-768

K. D Smith, Eastern North Bahnaric cua and kotus, *MKS*, IV, 1973, pp. 117

A. E. Terrien de Lacouperie, *The languages of China before the Chinese*, London, 1887

D. K. Thomas and R. Headley, More on Mon-khmer Subgroupings, *Lingua* 25, 4, pp 398-418.

LA FAÎTIÈRE TENDUE
(Histoire d'une technique)

PAR

J. DUMARÇAY

Les charpentiers ont souvent cherché à augmenter le volume interne utilisable des édifices en supprimant les entraits ou en les utilisant comme supports de plancher. Cette dernière recherche a abouti en Europe à l'entrait retroussé et aux toitures mansardées. L'abandon de l'entrait a été tenté surtout en Asie et des solutions très variées ont été offertes aux maîtres d'œuvre : en Inde, les toitures sur cerces, que l'on retrouve jusqu'à Lombok, ou les charpentes rayonnantes du Kerala, en Chine, les nombreuses combinaisons de consoles n'ont d'autre but que d'éliminer les poutres horizontales qui coupent le volume interne La plupart de ces procédés sont très statiques et ne font guère appel aux propriétés mécaniques du bois autres que sa résistance à la compression. Cependant on a utilisé sa résistance à la tension dans la technique des charpentes à faîtière tendue, où la faîtière est maintenue en place par les pignons seuls, déversés vers l'extérieur et fixés à la base sur les deux sablières Sous le poids des chevrons, la faîtière a tendance parfois à s'incurver, ce qui donne à la toiture sa forme particulière.

Pour reconstituer l'histoire de ce type de charpente, nous avons groupé un certain nombre de représentations architecturales ou d'édifices que nous décrivons sommairement .

1. La plus ancienne représentation de ce type de charpente qui ait été découverte date de l'époque des Han occidentaux (206 av. J.-C - 9 ap. J -C.) et figure en relief sur un couvercle de récipient à cauris découvert dans les fouilles de Shizhai shan, dans le Yunnan (1 de la carte de la fig. 1). Ce petit édifice est ainsi décrit par les fouilleurs[1] « Sur le couvercle · une maison à étage rectangulaire, de 17,5 cm de haut, sans parois et supportée par deux piliers circulaires Sur la façade, deux échelles permettent d'accéder à la maison Le toit est fait de

(1) Michele Pirazzoli-t' Serstevens, *La civilisation du royaume de Dian à l'époque Han* Paris, 1974, p 199 Notre figure 2 est dessinée d'après la figure 14 de cet ouvrage

minces lattes de bois et le faîte apparaît légèrement arqué » (fig. 2)[1]. Le dessin d'un édifice, avec une couverture semblable, est gravé au centre d'une scène d'engrangement qui orne un autre récipient à cauris. Cette construction est ainsi dépeinte[2] : « Un grenier dont le toit est plus large à son faîte qu'à sa partie inférieure, sa forme générale est celle d'un éventail et il semble être fabriqué au moyen de branchage .. Les cloisons de la maison sont construites avec des rondins de bois superposés, entre dix-huit et vingt-deux. Il existe encore de nos jours, au Yunnan, des greniers à grains construits de cette manière »

Nous pouvons ajouter à ces descriptions quelques précisions supplémentaires. Sur la première de ces figurations les deux pièces essentielles qui assurent la tension sont représentées (en A de la fig 2) La couverture est faite probablement de bambous coupés dans le sens de la longueur, utilisés comme des tuiles canal maintenues par des pièces horizontales[3] dont l'about est caché par des planches de rive, elles-mêmes maintenues en place par une forte cheville qui traverse la faîtière. Sur la gravure apparaît, au-dessus de la faîtière, engagé dans l'embarrure, un elément très orné qui maintient les planches de rive. Cette dernière variante a eu une grande importance technique car c'est probablement à partir de ce motif, pas toujours très bien interprété, qu'ont été créés les très grands auvents des maisons toraja

2. Sur les reliefs du Borobudur sont sculptés de nombreux édifices figurés dont plusieurs sont couverts avec une toiture reposant sur une faîtière tendue; il s'agit le plus souvent de constructions de petites dimensions. Celle que nous utilisons, située dans la première galerie Nord, sur le registre inférieur[4], et dont la sculpture a dû être réalisée à la fin du VIIIe siècle, est un grenier (ph 1), comme le montrent les larges disques qui forment le couronnement des pilotis et qui sont des obstacles infranchissables pour les rongeurs. La faîtière n'est pas incurvée et le tendeur est bien indiqué; il prend appui dans une poutre placée au-dessus des pilotis.

3. Les reliefs qui ornent la face interne des trois grands sanctuaires de Prambanan, de la seconde moitié du IXe siècle, comprennent une abondante figuration architecturale où les faîtières tendues sont nombreuses Le relief que nous utilisons est situé sur la face Nord du temple de Visnu; il représente une salle à claire-voie couverte d'une toiture reposant sur une faîtière tendue sans incurvation, le tendeur et les pannes sont sculptés sur le pignon et sur la face interne de l'auvent

(1) Les structures sur pilier central, ou sur deux piliers axiaux avec entrait, sont liées a la légende vietnamienne selon laquelle la patronne des charpentiers serait apparue a deux de ses fideles et leur aurait montré comment construire une maison en posant ses deux mains sur les hanches, les bras representant les arbalétriers, les deux avant-bras l'entrait et le corps le pilier central L Cadiere, Tombeaux annamites dans les environs de Hué, *Bulletin des Amis du vieux Hue*, 1928, n° 1, p 373 et fig 24 Cette forme, avec des techniques très différentes, a une tres longue postérite, non seulement en Indochine mais également dans tout l archipel de l'Insulinde, en particulier a Java, Bali et Lombok

(2) Michèle Pirazzoli-t'Serstevens, *op cit*, p 203 et fig 36

(3) Il est probable que ces pièces horizontales sont doublees a l'interieur de l'edifice

(4) En N/1/86b, en suivant la numerotation de Krom et Van Erp

4. Les sanctuaires du Champa : B5 et C1 de Mi Son de la seconde moitié du xe siècle, la tour Nord Ouest du Pô Nagar de Nha Trang de la fin du xe, l'édifice Sud du groupe des tours d'argent du XIIe et l'édifice Sud de Po Klaun Garai de la fin du XIIIe (fig. 4), ont en commun une couverture que H. Parmentier décrit ainsi : « La voûte est en ogive incurvée en son centre et les pignons sont inclinés en surplomb, un léger ressaut les indique sur la voûte; ils s'y décorent de feuilles rampantes fichées dans leur extrados, tandis que deux grandes cornes de pierre venaient terminer la ligne de faîte à leur sommet[1]. » Les deux grandes cornes de pierre sont ici la représentation, non de l'about de la faîtière mais du motif fixé dans l'embarrure retenant les planches de rive qui sont sculptées sur les pignons.

5. Il a été découvert, dans la province de Java Est, plusieurs maquettes en pierre d'édifices dont la couverture repose sur une faîtière tendue (fig. 5 et ph. 2). Certaines d'entre elles sont datées, la plus ancienne de 982 et la plus récente de 1356. Ces constructions ont été interprétées comme des greniers[2]. Sur les pignons, le tendeur est généralement sculpté. Sur la maquette déposée dans la cour du musée de Jakarta est également figuré l'ancrage sur la faîtière.

6. La maison traditionnelle des Toba Batak (fig. 6, 7, 8 et 9, ph. 3)[3] contemporaine n'est plus que l'image d'un édifice où la faîtière serait tendue[4] (celle-ci repose sur deux fermes à flexion, très ordinaires), mais on y trouve tous les éléments qui devaient assurer la tension, en particulier le tendeur qui est ici un pignon supplémentaire ajouré, incliné vers l'extérieur (fig. 8 et B de la fig. 9); non seulement cet élément ne tend plus rien mais, parfois, il n'est plus fixé sur une poutre (E de la fig. 9) et est retenu au poinçon de la ferme de pignon par une corde qui l'empêche de tomber en avant.

7. Les maisons traditionnelles des Minangkabau ne sont plus construites avec une faîtière tendue mais, cela, sans doute depuis peu. En effet, en 1926, G. Angoulevent[5] publiait la photographie d'une maisonnette des hauts plateaux de Padang, sur laquelle les pignons sont

(1) H. Parmentier, *Inventaire archeologique de l'Indochine II, Monuments Cham de l'Annam*, Paris, 1909, tome I, p. 93. Cette description est celle de l'edifice Sud de Po Klaun Garai.

(2) W. F. Stutterheim, *Studies in indonesian archeology*, La Haye, 1956, p. 76 et 77. Pour combattre cette hypothese, Stutterheim ecrit : « The walls do not always slope, but are sometime perpendicular, so that in that case the comparison with a rice granary no longer holds good. » Ce n'est pas une tres bonne argumentation puisque de nombreux greniers, associes a une faîtiere tendue, ont des murs perpendiculaires (cf. notre ph. 4). Stutterheim compare ces edifices avec celui qui est sculpte sur un des reliefs des grottes de Selamengleng, pres de Kédiri (Galestine donne une description et un releve de cette construction dans *Houtbouw op oost-javaansche tempelreliefs*, Gravenhage, 1936, pl. IX, n° 22 et p. 192), mais cela peut également s'interpreter comme un grenier, en raison, en particulier, de la fenêtre haute du pignon.

(3) Les releves des maisons batak et toraja ont éte executes avec l'aide de M. P. Lordereau.

(4) Les Karo Batak ont des maisons d'une tout autre structure, tres proche, par certains aspects (les quatre noues), de l'architecture de bois khmere ou thailandaise.

(5) G. Angoulevent, *Les Indes Neerlandaises*, Paris 1926, pl. situee apres la p. 64.

inclinés vers l'extérieur et où paraît le tendeur. En 1913, J. G Sinia[1] a publié un baleï, également de la région de Padang, sur cet édifice, les deux tendeurs partent du sol et l'appui pour la tension ne se fait pas sur les sablières mais sur des poutres placées dans le corps du mur; cette très intéressante structure est aujourd'hui détruite. Sur les greniers minangkabau, il n'existe pas de tendeurs particuliers, c'est toute la structure qui, en deux mouvements opposés, tend le faîtage[2], les charpentes modernes ont gardé une part de la forme ancienne (fig. 10) mais la structure interne est très différente · des fermes triangulées maintiennent une panne faîtière qui supporte une cerce inversée, la charge considérable nécessite l'adjonction d'un panneau de raidissement sous la poutre principale

8. C'est en pays toraja, dans l'île de Sulawesi, que cette technique s'est le mieux conservée, surtout pour les greniers (ph. 4, 5 et 6). La faîtière n'est que peu incurvée, la tension est obtenue par un pignon dont les bords latéraux prennent appui, à la base, sur les sablières[3] Sur les édifices plus spacieux, la forme a été gardée mais non la technique; en effet l'intérieur est encombré d'au moins deux fermes à flexion qui reposent directement sur le plancher de la maison (quelquefois indépendamment des solives) mais plusieurs éléments, rappelant la tension primitive, sont en place et jouent encore un certain rôle le tendeur (A de la fig 13) qui tire sur la faîtière (C de la fig. 13) et deux planches de rive partielles (elles ne montent pas jusqu'au sommet du pignon) sont bloqués (en B de la fig. 13) sur une sous-faîtière[4]. La grande avancée des pignons est sans signification structurelle, presque indépendante du corps d'édifice, elle repose en grande partie sur un pilier implanté en avant de la structure

A partir de ces éléments un peu disparates, nous pouvons tenter de restituer l'histoire de cette technique. La première fois qu'elle nous apparaît, elle est toute constituée sur les bronzes de Shizhai shan (fig 2), cependant il est probable que des maisons plus anciennes de ce type aient existé. En effet, parmi les gravures qui ornent les tambours de bronze de la civilisation de Dong son, on peut observer des constructions dont le toit est incurvé mais la simplicité du dessin ne permet guère d'en

(1) J G Sinia, Korte beschouwing aver enkele huizen- en templetypen onzer Oost, *Het Ned Indische huis oud en nieuw*, 1913, p 32, pl II Dans cet article, l'auteur publie un curieux grenier, p 31, fig 4, de plan cruciforme , la toiture des quatre bras de la croix est a un niveau inferieur a celui de la toiture du corps d'edifice qui est a faîtiere tendue

(2) Le relief de Selamengleng représente peut-être une structure de ce genre mais, malheureusement, la base de l'edifice est completement obliteree

(3) Ch Pelras, analysant une des formes de la maison bugis avec un toit incurve, pense y trouver un prototype de la maison toraja, ce n'est guère vraisemblable Dans les maisons bugis de ce type, que nous avons visitees (elles nous ont paru rares), la toiture s'appuie directement sur les piliers, pour ainsi dire sans aucun travail de charpenterie, un ou deux poinçons reposant sur des entraits libres dans leur logement à travers les piliers avec parfois un panneau de faîtage Christian Pelras, La maison bugis, formes, structures et fonctions, *Bulletin du centre de documentation et de recherche sur l'Asie du Sud-Est et le monde insulindien*, volume VI, 1975, p 67

(4) Ce detail, souvent absent des greniers toraja, est tres proche du blocage du faux tendeur des maisons batak contemporaines (fig 9, la poutre E et ph 3)

dire plus[1]. C'est donc le bronze de Shizhai shan qui nous donne les premières indications sur la méthode et sur son origine. Le point de départ de celle-ci est probablement l'utilisation des longues tuiles canal de bambou[2] qui ne nécessite presque aucune charpente; les tuiles couvre-joints se croisent au-dessus du faîtage alors que les tuiles canal sont coupées à ce niveau; l'ensemble est maintenu en place par une corde qui traverse chaque tuile puis est nouée à chaque extrémité, au sommet des pignons. L'on voit les limites de cette architecture; aussi, dès que l'on a voulu agrandir les structures, il a fallu dresser des fermes pour soutenir une faîtière, d'où une importante diminution du volume interne et la recherche de différentes solutions. La tension de la faîtière est peut-être le souvenir de la corde tendue entre les deux pignons et même l'incurvation de la toiture évoque aussi cette forme première.

Cette technique était complètement élaborée au début de l'ère chrétienne, nous en rappelons les éléments essentiels (fig. 14) . une faîtière (B de la fig. 14) est tendue par deux pignons ou par deux tendeurs inclinés vers l'extérieur (C de la fig. 14) en prenant appui sur deux sablières (D de la fig 14), soit directement, soit par l'intermédiaire d'une poutre transversale Des chevrons (F de la fig. 14) reposent sur les sablières et la faîtière et, sous leur poids, la faîtière peut s'incurver; enfin l'about des pièces horizontales (E) peut être caché par des planches de rive (A) dont l'inclinaison augmentait la tension.

C'est probablement dans le sillage de la civilisation de Dong son que s'est répandue cette technique, elle avait atteint Java sûrement avant la fin du VII[e] siècle puisqu'elle apparaît en petit nombre sur les reliefs du Borobudur, sous forme de petits édifices. Le plein épanouissement de la méthode, à Java, se place probablement au IX[e] siècle; à Prambanan, environ la moitié des bâtiments figurés sur les reliefs des balustrades sont couverts ainsi, mais ce n'est qu'un bref épisode. Lorsque le pouvoir administratif se déplaça vers l'Est, cette technique fut à peu près abandonnée pour les édifices importants et elle n'est restée vivante que pour la construction des greniers. Ni les reliefs de Penataram, ni ceux de Candi Jago, pourtant si riches en architecture, ne montrent ce type de couverture. Il semble bien que cette architecture soit restée cantonnée dans l'Ouest de Java où elle a été employée très longtemps[3]. Nous

(1) Heine-Geldern fait le rapprochement entre les maisons batak et les gravures des tambours de bronze , il date cette influence aux environs de 300 av J -C R Heine-Geldern, The archeology of Sumatra in E M Loeb, *Sumatra its history and people*, 1935, reimpression Oxford 1972, p 319 et 329

(2) Encore utilisées aujourd'hui dans de nombreux villages de l'Ouest de Java, du Sud de Sulawesi et, avec un tout autre type de charpente, a Bali

(3) En 1923, H. Maclaine Pont a photographié, a Garut et à Kuningan, des maisons à faîtière tendue , la tension, visible sur la photographie, est obtenue par deux poutres encastrées à la base dans un entrait de pignon et dépassant tres largement la faîtiere vers le haut Maclaine Pont fait aussi le rapprochement avec Prambanan et Borobudur H Maclaine Pont, Javaansche architecture, *Djawa III*, p. 166 et fig 15 et 16 Dans la region occupée par les Badui, les greniers contemporains de petites dimensions, sont construits avec une faîtière tendue qui n'est pas incurvée Djauhari Sumintardja, The Badui of West Java on the crossroad of development, *Prisma* 12, mars 1979, p 40 et fig même page

pensons que cette désaffection[1] de la méthode, pour les constructions importantes, est due, pour une part, à la difficulté de trouver de grands bois rectilignes d'une certaine longueur et, aussi, à la complication de la construction; il faut, en effet, mettre en place les pignons sur des échafaudages provisoires, avant qu'ils soient fixés à la faîtière (c'était encore le cas pour les maisons toraja, en 1976, bien que cela ne soit plus nécessaire puisque la faîtière repose sur les fermes intermédiaires).

La technique s'est répandue dans Sumatra où elle a évolué différemment en pays batak et en pays minangkabau; chez les premiers, qui n'ont pas connu le tendeur axial, comme à Java, mais obtenaient la tension par le poids du pignon, une ferme verticale est établie à l'aplomb des murs latéraux et le pignon incliné est devenu uniquement décoratif. Dans les environs de Padang, en pays minangkabau, où la tension est obtenue par des tendeurs axiaux qui prennent appui parfois très bas, l'évolution s'est faite en deux mouvements; dans un premier temps, on a continué à supprimer l'entrait à l'intérieur de l'édifice mais on a introduit, sur les pignons, une ferme verticale dont le poinçon déborde largement le faîtage[2] et c'est sur cette partie que vient s'accrocher l'embarrure de la toiture, dans un deuxième temps, on a perdu tout contact avec l'architecture originelle pour n'en garder que la forme La charpente est faite de fermes triangulées qui supportent des pannes; c'est ce que nous avons décrit plus haut.

A Sulawesi, le modèle est sans doute très semblable au grenier figuré à Borobudur. La faîtière est très peu incurvée mais au fur et à mesure que l'on étendait la surface des maisons, il était nécessaire d'alourdir de plus en plus les pignons pour assurer une tension convenable, d'où les gigantesques avancées, mais lorsque l'on a changé de technique, les charpentiers ont fixé un type extérieur qui n'a presque plus rien de commun avec la structure interne

Enfin, il est possible que l'usage de ce procédé se soit étendu vers l'Ouest, jusque dans la région de Pagan, en effet, dans cette région, malgré une utilisation généralisée de la charpente à flexion indienne, la faîtière est saillante sur les pignons et le blocage des planches de rive est obtenu par un très important motif, hors de proportion avec ce qu'il doit retenir (ph. 8), nous pensons qu'il s'agit de la survivance d'une pièce bloquant un tendeur ou des planches de rive assurant la tension (cf. Pirazzoli-t'Serstevens, *op cit*, fig. 36).

En résumé, l'emploi de la charpente à faîtière tendue s'est probablement développé de la façon suivante vers 400 av J.-C, la méthode est introduite et les premières images de maison à toit incurvé sont

(1) Cette désaffection est peut-être une conséquence de la nouvelle vague d'hindouisation apparue dans le renouveau des techniques du milieu du IXe siècle, en particulier dans la construction de Prambanan, et qui aurait un peu tardé à se manifester pour le bois En effet les charpentiers de l'Inde ne connaissaient plus à cette époque qu'un type de charpente à flexion

(2) J G Sinia, *op cit*, pl I, qui montre une maison minangkabau en ruine (photo prise en 1912) où le poinçon et le pilier axial de la façade latérale sont taillés dans une seule et même pièce de bois, autrement dit le tendeur est vertical et ne tend plus rien

gravées sur les tambours de bronze dongsoniens et Heine-Geldern croit que ce type de maison se repand à Sumatra vers 300 av. J.-C., sans doute plus tardivement chez les Minangkabau qui ont connu le tendeur axial, ignoré des Batak. Ce dernier procédé est attestée en 100-200 av. J.-C. par les bronzes de Shizai shan du début de l'ère chrétienne; jusque vers 700, la technique s'étend, elle atteint Java où elle est représentée sur les reliefs du Borobudur. De 800 à 900, c'est le maximum de l'expansion de cette méthode, plus de la moitié des édifices figurés sur les balustrades de Prambanan sont à faîtière tendue; il s'agit, pour la plupart, de bâtiments importants et c'est pour cela que nous sommes tenté de dater de cette époque l'introduction de ce procédé en pays toraja vers la fin du xe siècle. Après le déplacement de l'administration vers Java Est, commence le recul de l'emploi de la technique qui ne paraît plus utilisée que pour des greniers, avec cependant de très belles exceptions jusqu'au xixe siècle. C'est aussi à ce moment, la fin du xe ou le début du xie, que doit commencer l'utilisation des premières modifications techniques à Java Ouest. C'est dans la seconde moitié du xe qu'apparaissent, sur les monuments cham, des figurations de faîtières tendues et les dernières sont du xiiie. C'est sans doute à partir du xive que sont transformées, sous l'influence thai ou khmère, les maisons minangkabau et Karo batak (cependant, jusque dans le courant du xixe, on a construit, autour de Padang, des maisons à faîtière tendue cohérentes). Les profondes modifications que nous avons observées sur les maisons toba batak et toraja sont bien difficilement datables. Nous les croyons récentes (de la fin du xixe), elles ont dû suivre la raréfaction des grands fûts.

Saint-Rémy-lès-Chevreuse, juin 1980.

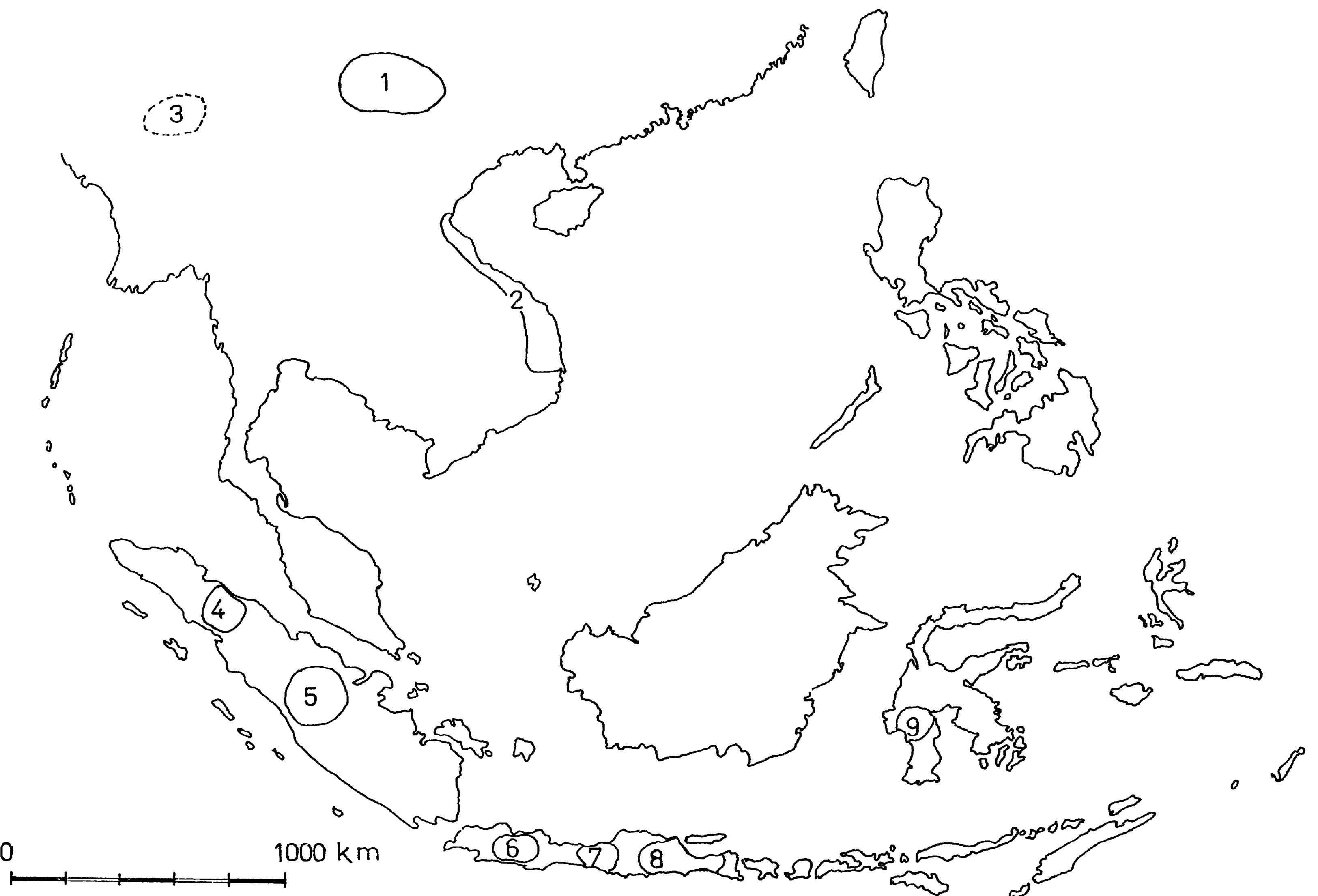


Fig 1 — SR 22, zones d'utilisation de la charpente à faîtière tendue 1, Yunnan, 2, Champa, 3, région de Pagan, 4, pays batak, 5 pays minangkabau, 6, Java Ouest, 7, Java central, 8, Java Est, 9, pays toraja

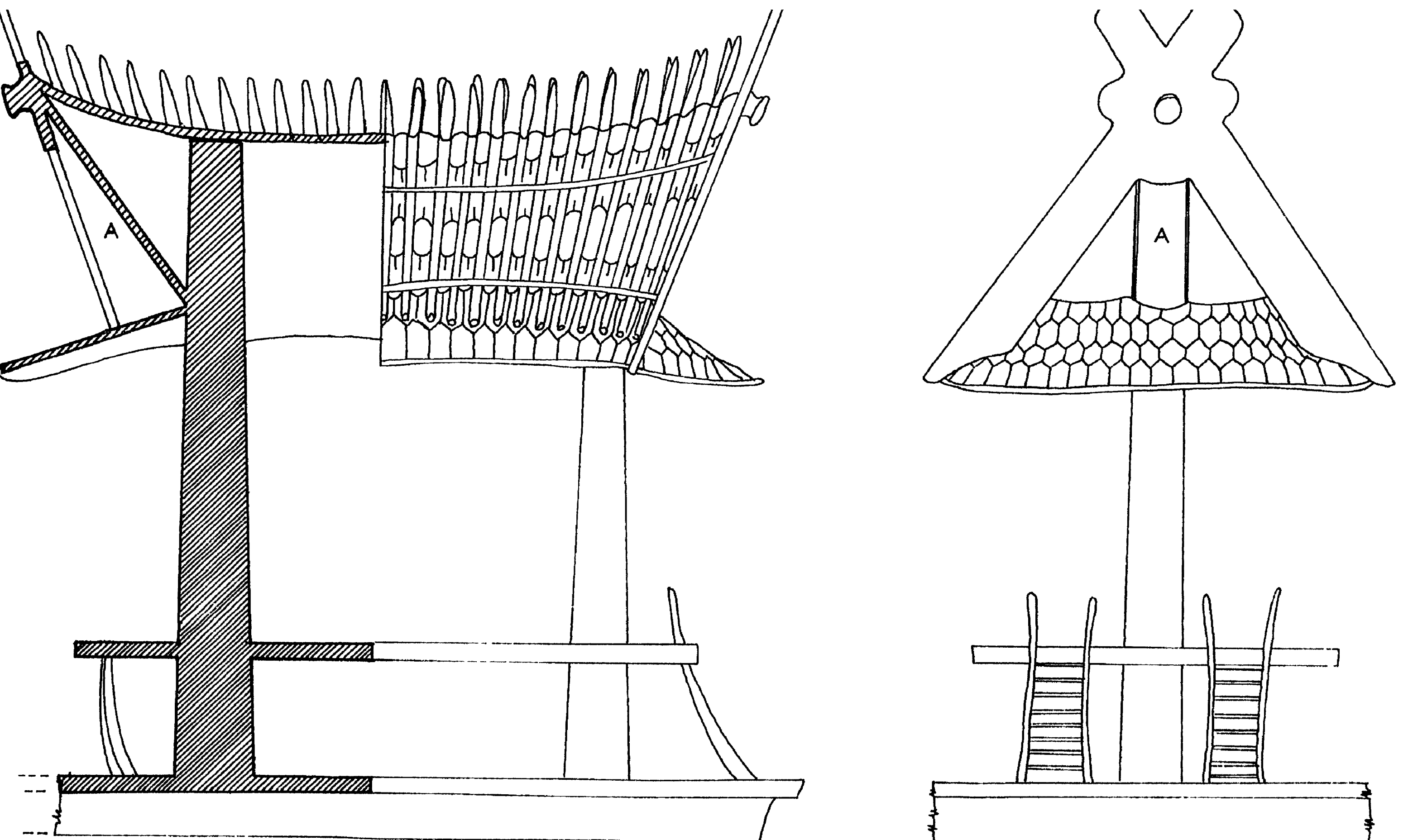


Fig 2 — SR 17, type d'habitation de Shizhai shan représenté sur un couvercle de récipient à cauris (A Tendeur), d'après M Pirazzoli t'Serstevens, *op cit*, fig 14

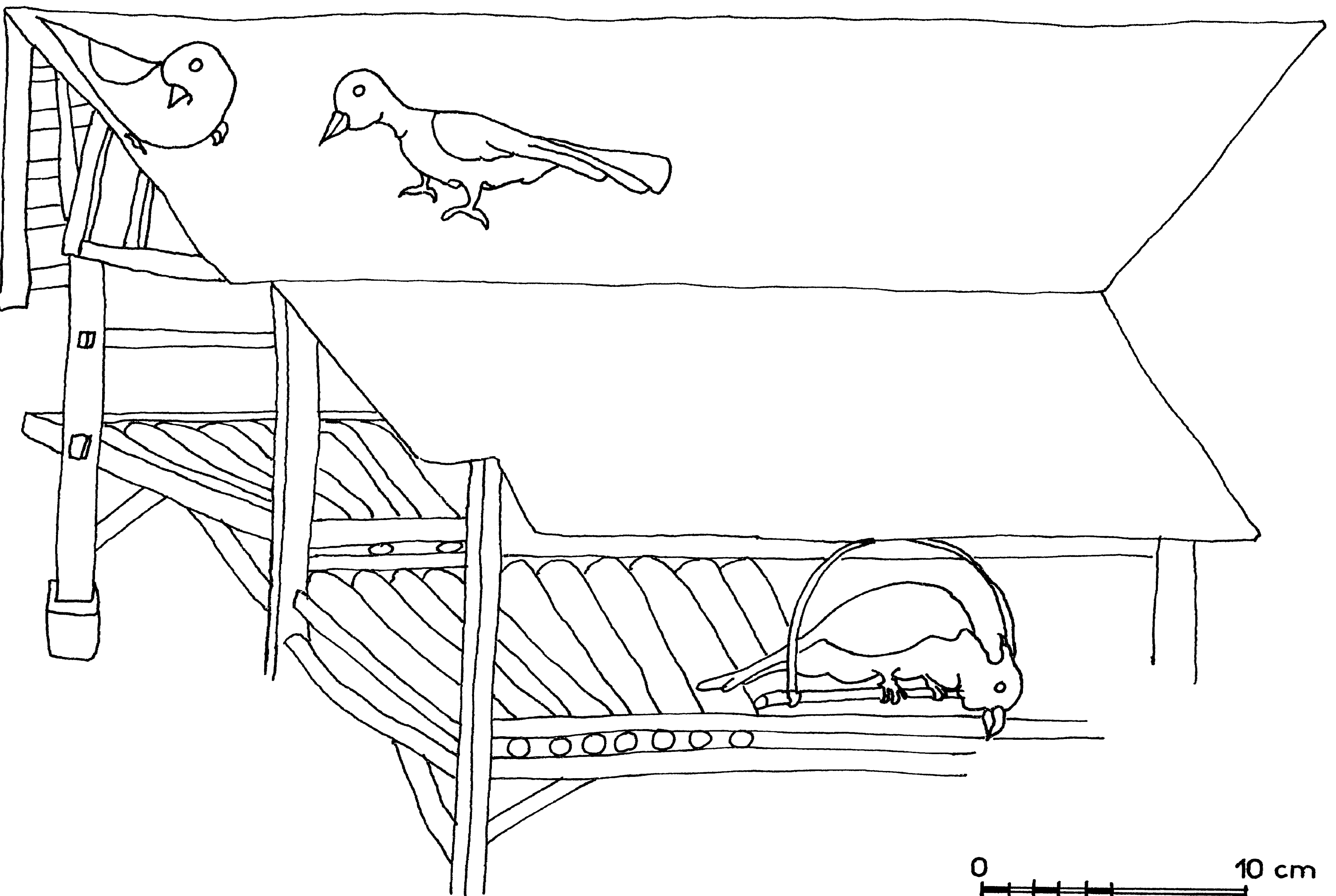


Fig 3 — SR 28, architecture figurée sur la balustrade Nord du temple de Visnu à Prambanan.

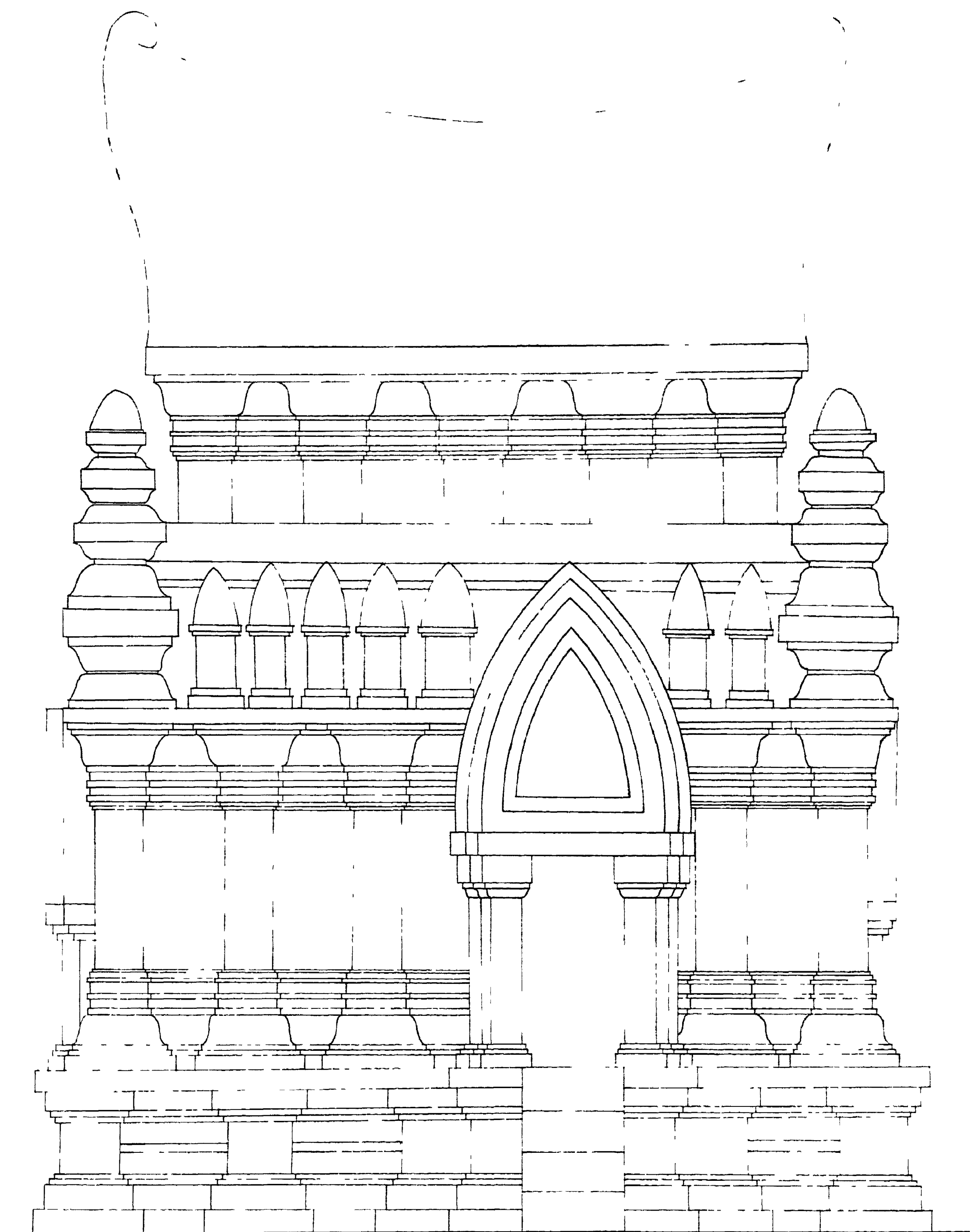


Fig 4 — SR 23 Po Klaun Garai, édifice Sud, élévation de la façade Nord, d'apres le relevé de H. Parmentier, *op cit*, pl XIV, fig 2

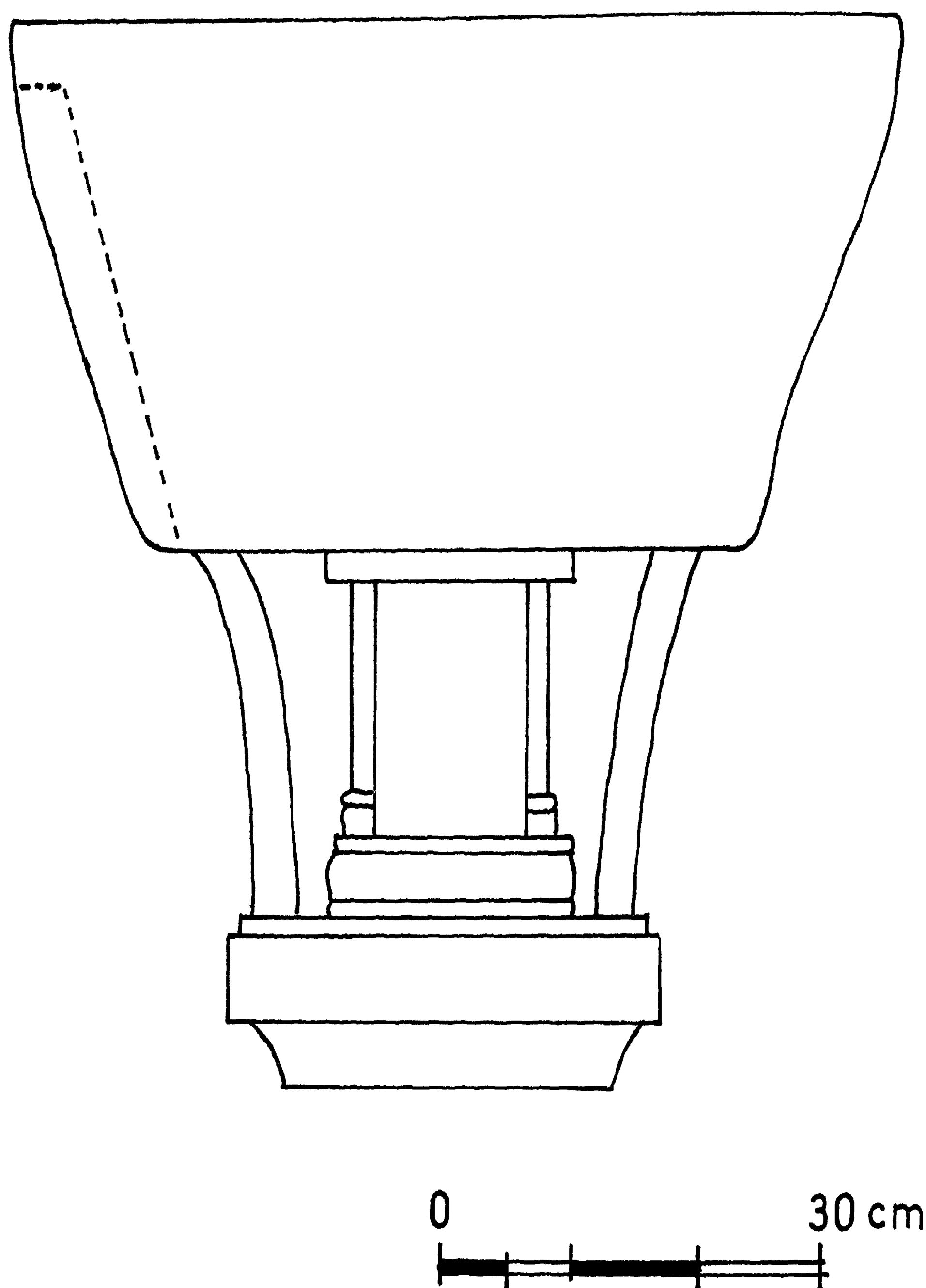


Fig 5 — SR 29, musee de Travulan, maquette de pierre d'un grenier, élévation longitudinale

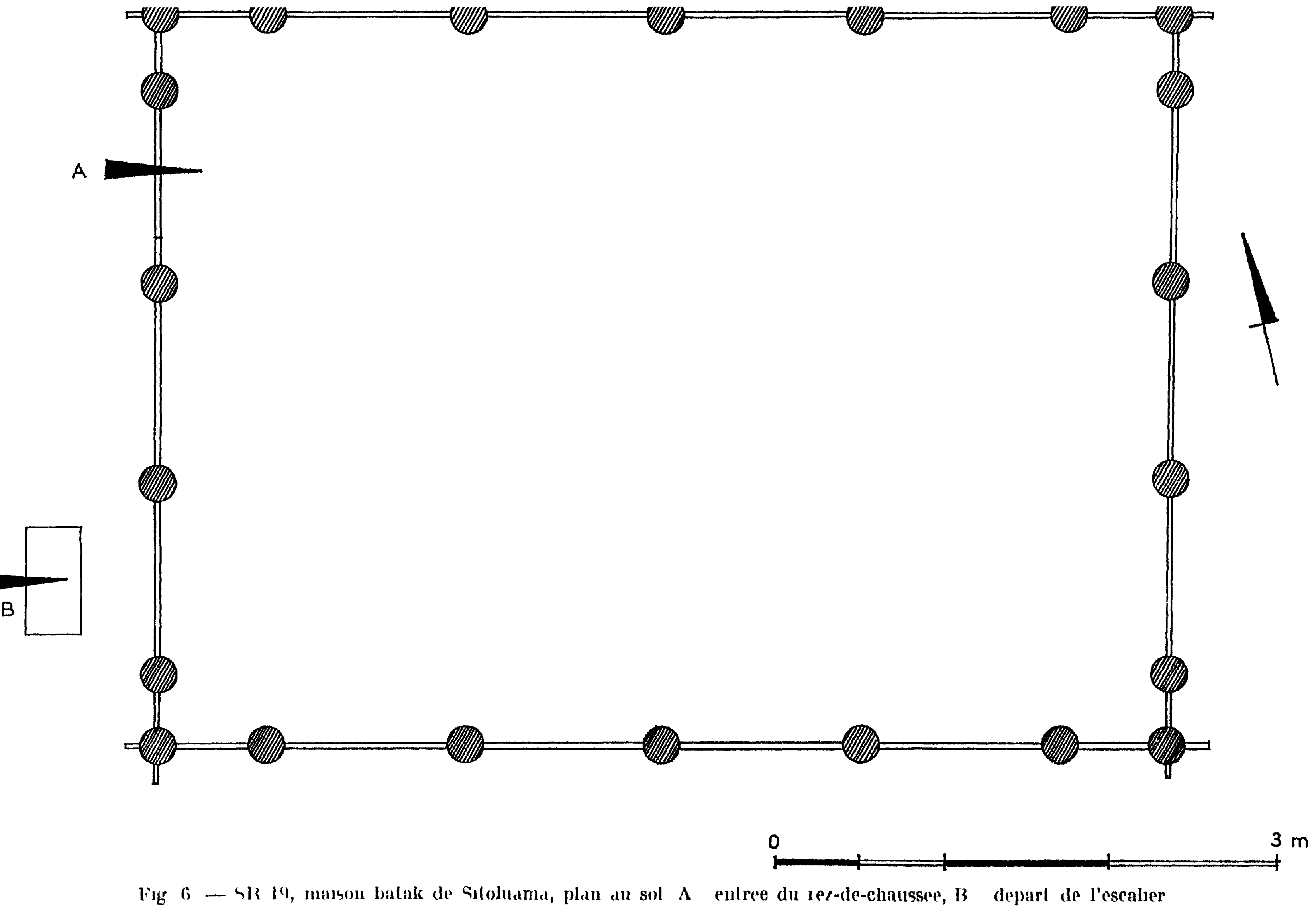


Fig 6 — SR 19, maison batak de Sitoluama, plan au sol A entrée du rez-de-chaussée, B départ de l'escalier

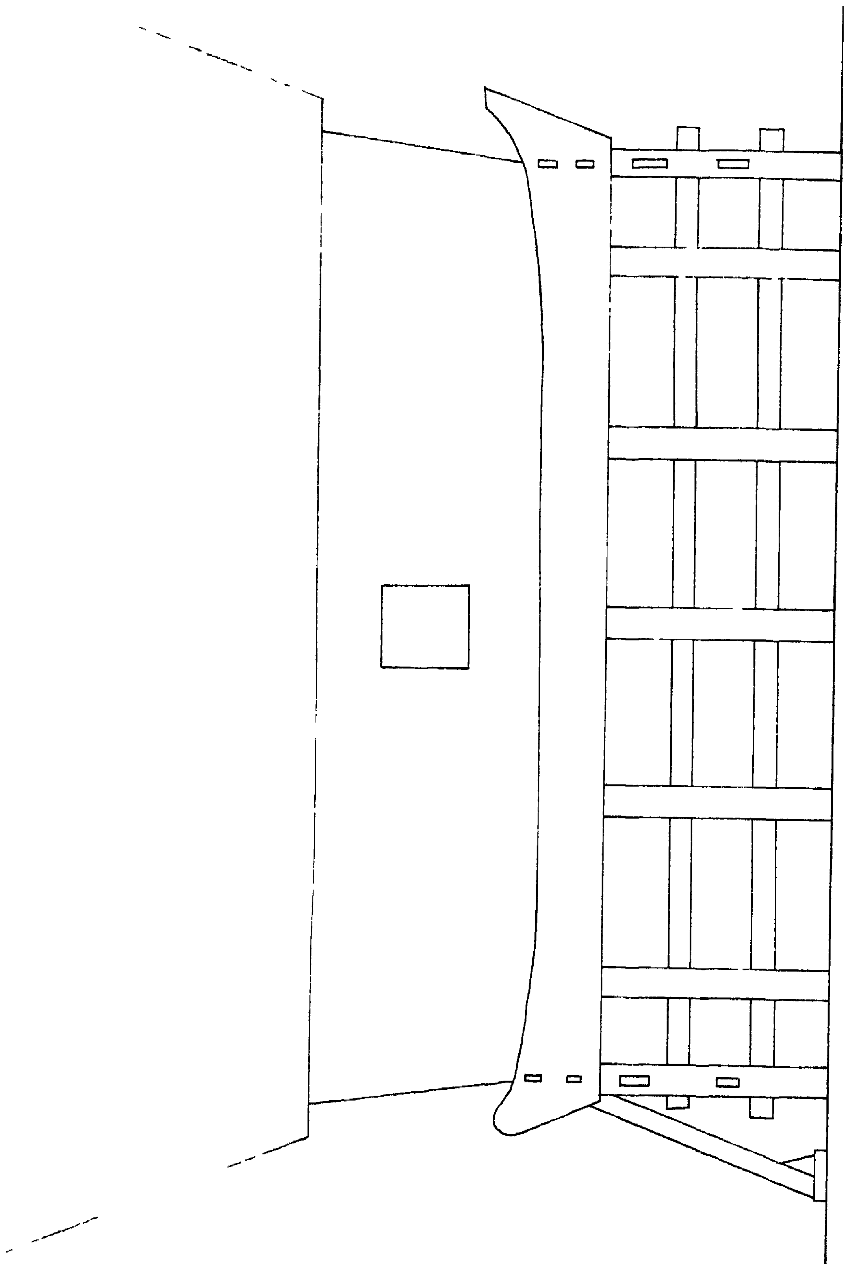




Fig 8 — SR 18, maison batak de Sitoluama, elevation du faux tendeur

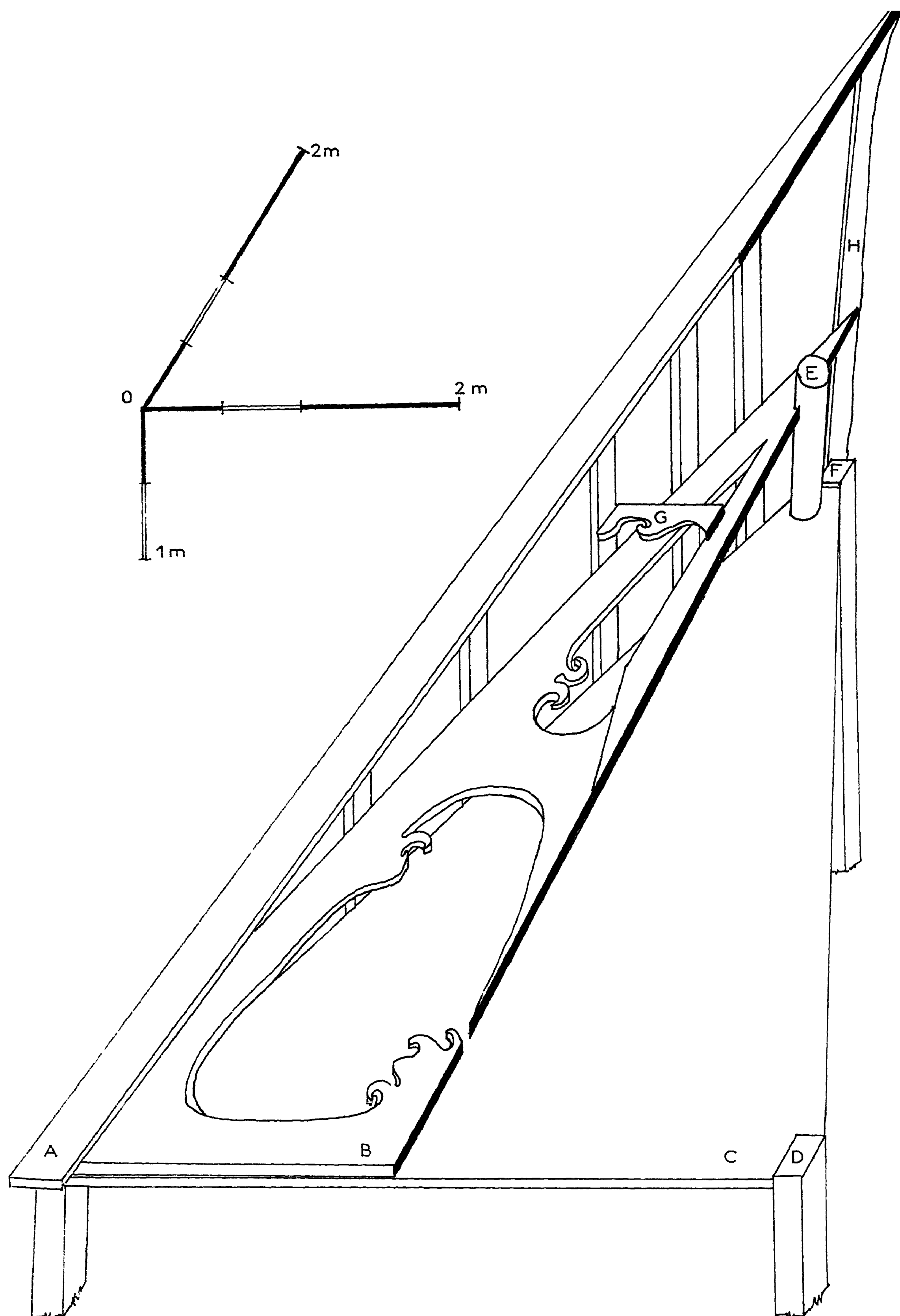


Fig 9 — SR 21, maison batak de Parapat, axonométrie montrant la mise en place du faux tendeur A planche de rive, B faux tendeur, C pignon cachant la ferme portante, D sablière, E sous-faîtière, F faîtière, G enrayure d'auvent, H embarrure en porte-à-faux

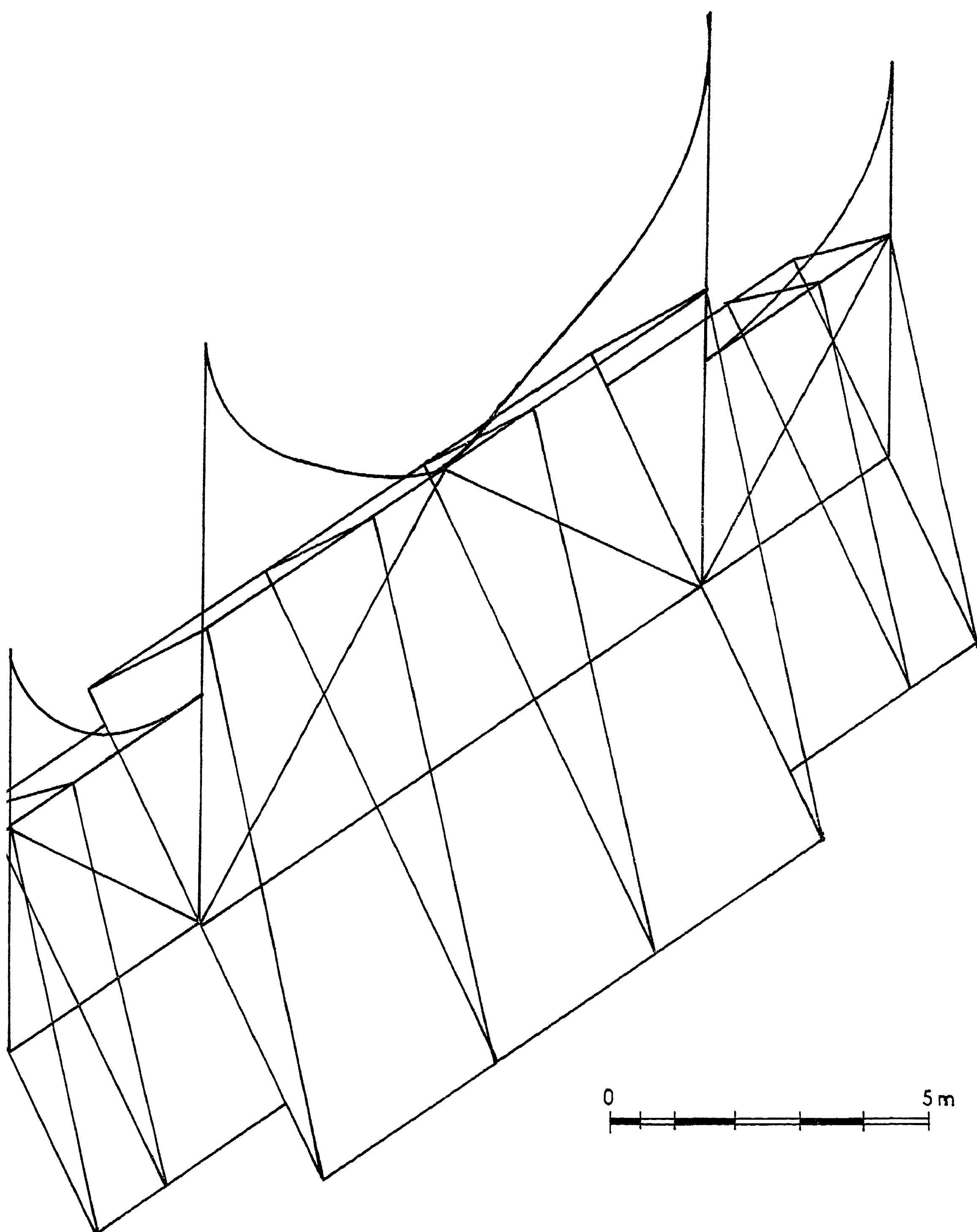


Fig 10 — SR 27, Padang, schema d'une charpente moderne minangkabau

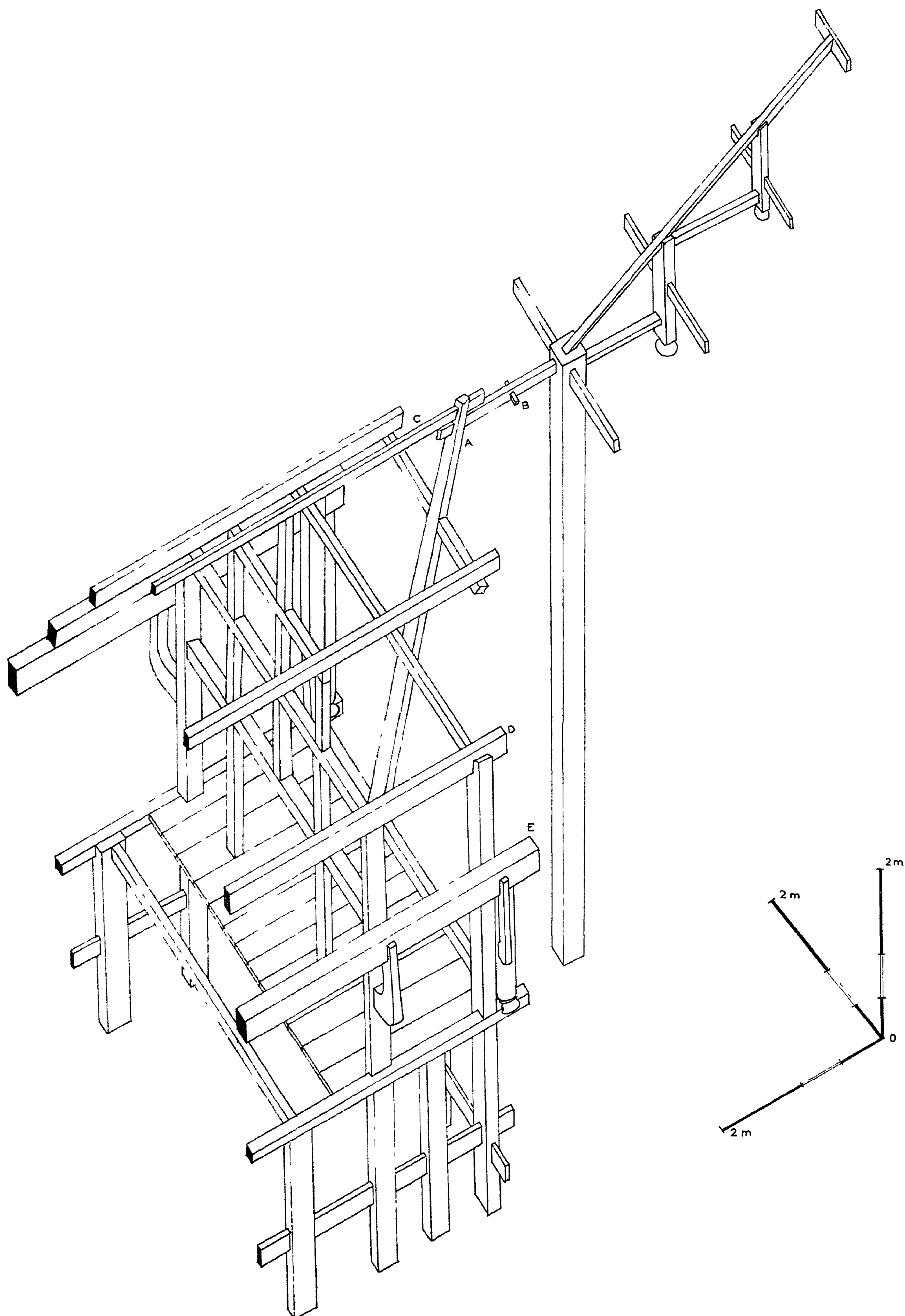


Fig. 13. — SR 26, maison toraja de Marante, axonométrie de la charpente A tendeur, B blocage des planches de rive, C faîtière, D . sablière d'appui des planches de rive, E : plate-forme

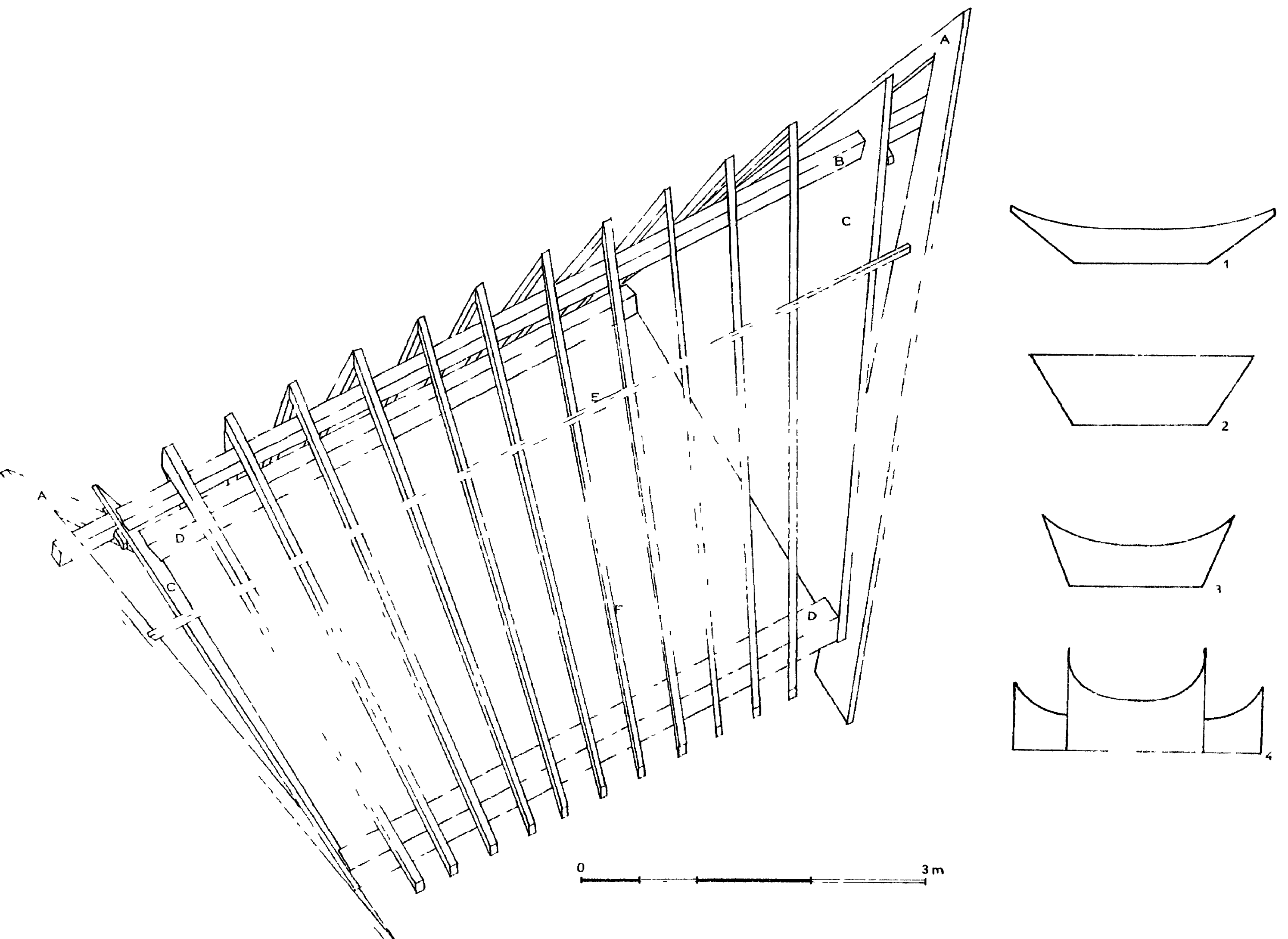


Fig 14 – SR 30, Schéma d'une charpente à faîtière tendue par les pignons A planches de rive, B faîtière, C pignons, D sablières, E lattis, F chevrons 1 forme toraja, 2 forme de Java central, 3 forme batak, 4 forme minangkabau moderne

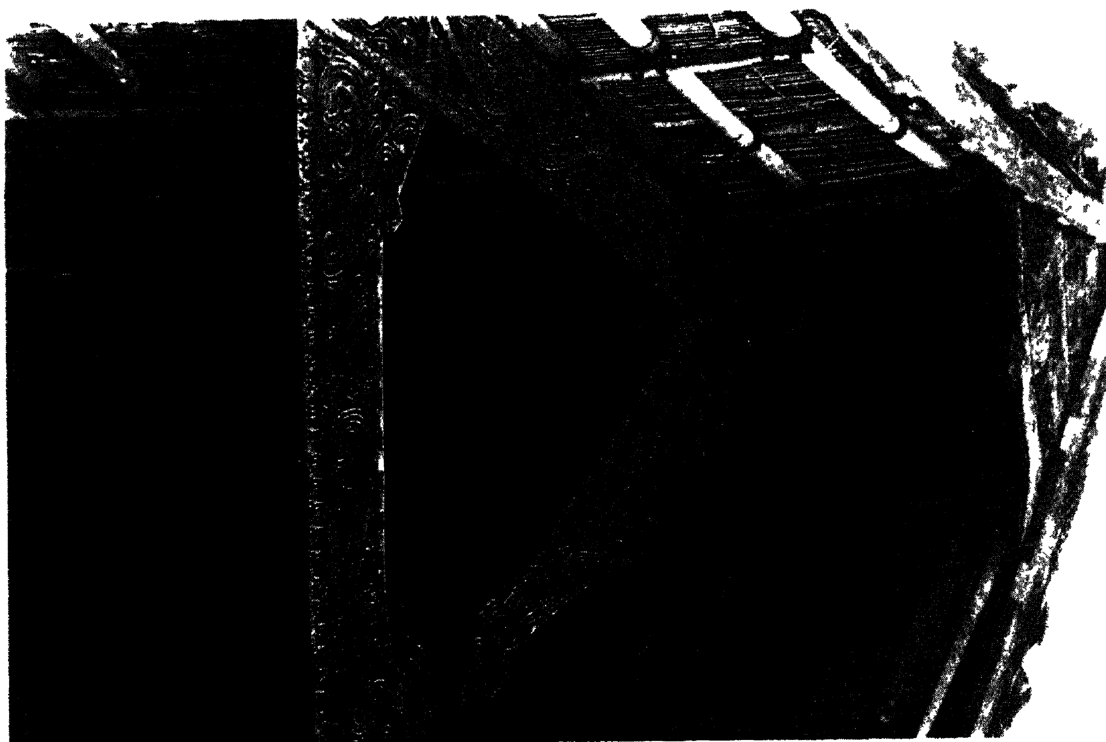


Ph. 1. — Borobudur, 1re galerie, relief X/I/86b



Ph. 2. — Musée de Jakarta, maquette de grenier provenant de Java Est, n° 195/370

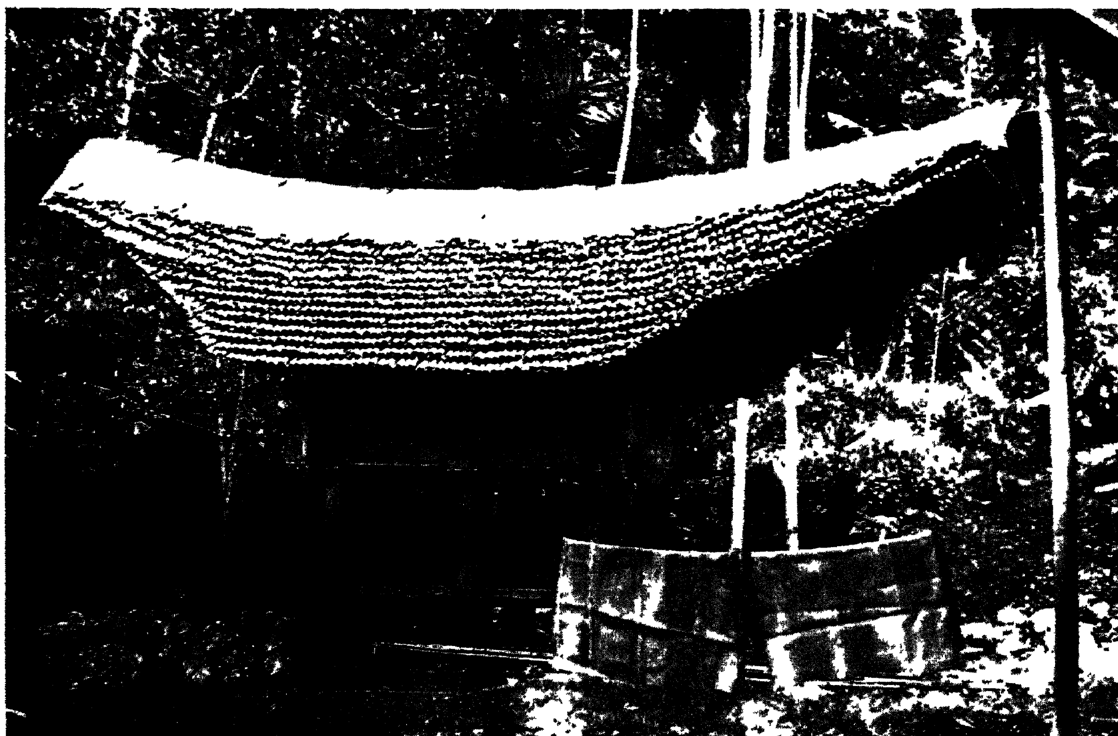
PLANCHE XXVIII



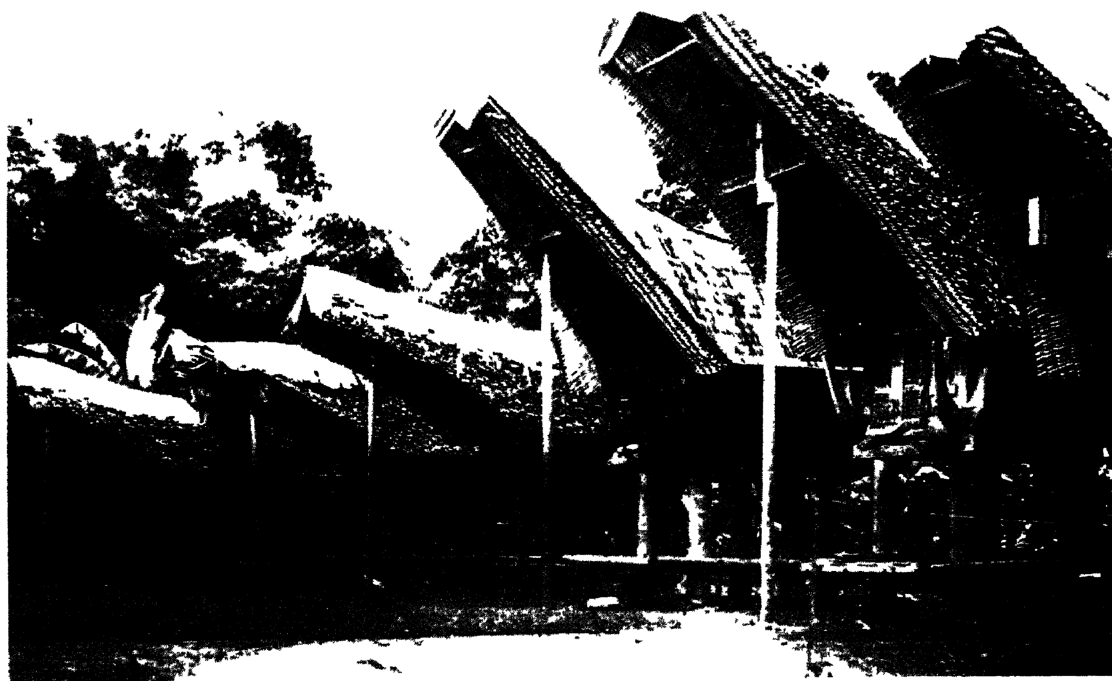
Ph. 3. — Sumatra, Parapat, maison toba batak, ancrage du faux pignon sur la sous-faîtière



Ph. 4. — Sulawesi, Lemo, grenier toraja

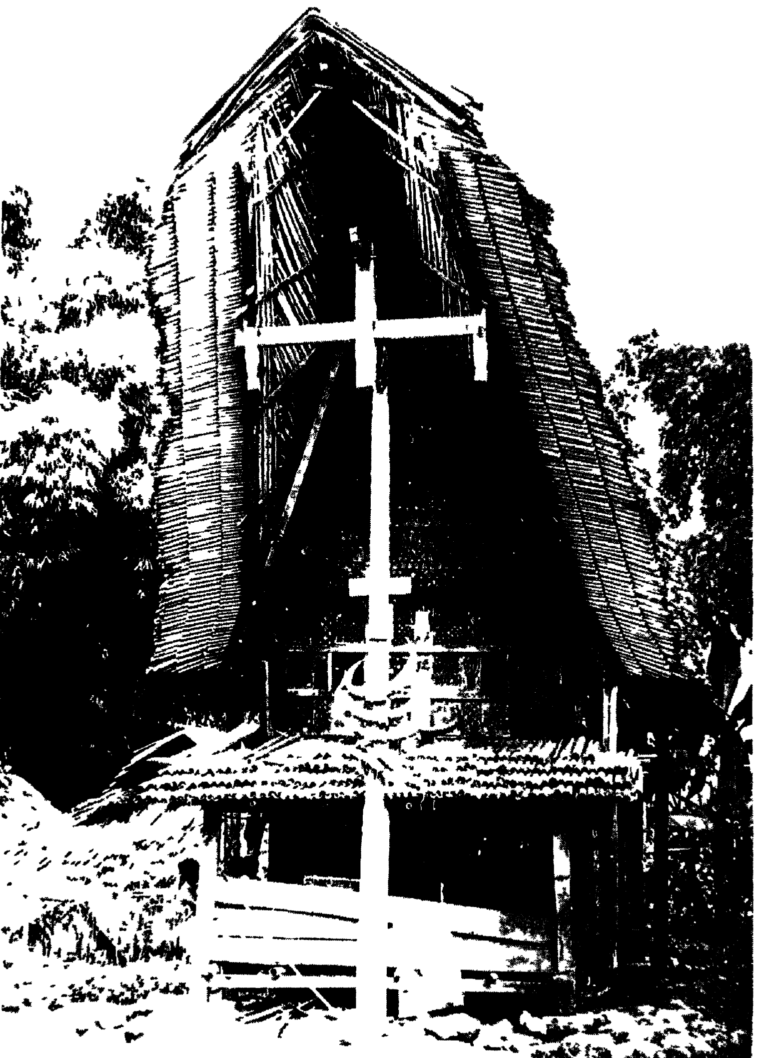


Ph. 5. — Sulawesi. Rantealo, grenier toraja



Ph. 6. — Sulawesi. Nanggula, greniers toraja

PLANCHE XXX



Ph 7 — Sulawesi, Marante, pignon de maison toraja



Ph 8 — Birmanie, Pagan, about de faîtière

ÉTUDES CAM

IV UNE RELATION IBÉRIQUE DU CAMPĀ EN 1595

PAR

PIERRE-YVES MANGUIN

La « Relation des affaires du Campā » qui est présentée ici n'est pas en soi un texte de grande valeur, tant par sa brièveté que par certaines inexactitudes d'ordre géographique Mais l'extrême rareté des sources de première main concernant spécifiquement le Campā après la chute de sa capitale Vijaya aux mains des Viêtnamiens en 1471 en fait un document quasi unique. Pour des raisons multiples qu'il est difficile d'apprécier avec précision — déclin, importance économique toute relative, pays peu hospitalier —, le Campā fait peu parler de lui dans les sources ibériques du XVIe siècle. Après les deux descriptions succinctes qu'en ont données les Portugais Tomé Pires et Duarte Barbosa dans la deuxième décennie de ce siècle[1], il n'en est fait que très occasionnellement mention jusqu'à la fin du siècle, lorsque apparaît la documentation contemporaine et de même origine que le texte édité ici.

La seule exception, notoire, est à ma connaissance une description tout aussi brève publiée et traduite en anglais par C. R. Boxer et qui est extraite d'un codex manuscrit en sa possession, compilé à Manille dans la dernière décennie du XVIe siècle[2]. Ce codex, rédigé en espagnol et illustré par un artiste qui semble bien avoir été chinois, regroupe nombre de descriptions disparates de diverses régions de l'Asie du Sud-Est, dont certaines, si ce n'est toutes, avaient pour originaux des textes portugais aujourd'hui disparus. Comme le dit bien C R Boxer, cette

(1) Cortesão a édite la *Suma Oriental* (1944, vol I 112-115 pour la traduction anglaise, vol II 390392 pour l'original portugais Pour une traduction française annotee du seul chapitre de Pires sur le Campā, cf Manguin 1972 39-42 Le texte de Barbosa a ete edite par Dames 1918 (vol II 208) On en trouvera le texte portugais dans *Colleção de noticias para a história e geographia das nações ultramarinas* (2e éd), t II, Lisboa 1867 237-388 (p 373 pour la citation sur le Campā)

(2) Le texte de cette *Relacion de las costumbres del Reyno de Champa* est donné dans Boxer 1970 Le codex d'ou est extrait cette relation est décrit en détail dans Boxer 1950

autre relation « gives the impression of having been included in the codex as an afterthought ». Comme il le fait encore remarquer, l'Islam n'y est pas mentionné et seules des pratiques śivaites y sont décrites (comme la *satī* de la veuve). Les présomptions sont certes minces, mais il semble qu'on puisse en déduire que cette relation, dont la source pourrait avoir été différente de celle des autres textes de ce codex, est antérieure à la compilation de ce dernier et, par conséquent, à la date de 1595 que lui attribue Boxer. Elle aurait été écrite alors que l'Islam n'avait encore fait que peu ou pas de progrès au Campā. Son implantation certaine n'est attestée qu'à partir de 1595, mais il faut rappeler qu'entre 1518 et cette date, on ne connaît aucun autre document faisant état des religions pratiquées au Campā[1]. Cette relation a été écrite à Luzon — comme l'attestent ses premières lignes – , donc après la prise de Manille en 1564. C'est par conséquent entre ces deux dates de 1564 et 1595 qu'elle aurait été écrite et on peut présumer que les premières conversions notables à l'Islam datent d'après 1564 (ce que j'avais omis de noter dans ma précédente étude sur l'introduction de l'Islam au Campā). Cette description, en dépit de certaines exagérations évidentes, fournit d'importants renseignements sur les rites et les festivités du pays cam et complète en cela le texte présenté ici qui est pour sa part très largement consacré à des considérations stratégiques et économiques, bien qu'on y trouve quelques mentions fort intéressantes sur les mœurs et les religions.

Pour sa bonne compréhension, cette « Relation des affaires du Campā », datée de 1595, doit être replacée dans son contexte A la fin du XVIe siècle, alors que le Portugal est tombé depuis 1580 sous la domination castillane, naissent aux Philippines sous la pression du gouverneur Luiz Pérez Dasmariñas et de l'ordre dominicain, et à Malaka sous l'égide d'un évêque quelque peu mégalomane du nom de João Ribeiro Gaio, bon nombre de projets de conquête des pays de l'Asie du Sud-Est et même de la Chine[2]. Aucun de ces projets ne verra le jour, si l'on excepte celui du Cambodge, où quelques aventuriers portugais et espagnols profitent des crises dynastiques des années 1596-1599 pour tenter sans succès d'en faire bénéficier la couronne de Castille Mais du moins ces projets nous vaudront-ils une abondante littérature descriptive sur la région, la documentation amassée dans ce but tant à Malaka qu'à Manille ayant été le plus souvent d'excellente qualité, bénéficiant de la longue expérience des Portugais dans les pays et les réseaux commerciaux du pourtour de la Mer de Chine.

Cette « Relation des affaires du Campā » a donc été écrite pour justifier d'une éventuelle conquête de ce pays par des troupes espagnoles Cela explique qu'elle s'attarde à décrire la position stratégique dont jouit le Campā sur la route obligatoire de la traversée de la Mer de Chine méridionale et le peu de moyens qu'il a de se défendre. Les rites « abominables » qui y sont pratiqués par un roi encore hindouiste, s'ils ne sont mentionnés qu'en passant dans ce texte, ont servi cette même

(1) Manguin 1979 269 sq

(2) Ces projets et leurs motivations sont décrits en détail dans Boxer 1969

année 1595 de prétexte à une assemblée de théologiens réunie à Manille pour justifier cette conquête et punir le « tyrannique roi du Champa (...) d'une guerre de feu et de sang[1] ». Le fait, enfin, que ce même roi fasse alors preuve d'une attitude parfaitement libérale vis-à-vis de l'Islam, allant jusqu'à favoriser son implantation, est ressenti à Manille comme une incitation à la guerre sainte. En comparaison, les nombreux produits d'exportation du pays ne paraissent signalés que par souci d'être exhaustif. Si d'autres sources ne venaient nous confirmer l'exactitude de ces trois grandes têtes de chapitre (position clef sur une route maritime essentielle, rites hindouistes et islamisation), on serait tenté de douter de leur bien-fondé, eu égard au but avoué que poursuit le commanditaire de cette « Relation » et à l'inexactitude de certains détails d'ordre géographique. Mais il faut dire que ses auteurs sont certainement les Européens les mieux informés de l'époque sur cette région. Ils sont loin, en effet, d'être des inconnus. Diogo Veloso qui — dit le colophon — a pris ses informations auprès des Cam du Cambodge, où il a vécu neuf années durant, est cet aventurier portugais qui a été à l'origine de l'expédition espagnole dans ce pays. « Fils adoptif » du souverain khmer selon les chroniques cambodgiennes, il connaissait indubitablement bien la région. Blaz Ruiz de Mernán Gonzáles, espagnol installé aux Philippines, était comme Diogo Veloso au nombre des favoris du souverain khmer. Son témoignage découle de son expérience vécue : il avait en effet été fait prisonnier par le roi du Campā en 1592, alors qu'il s'était embarqué à bord du navire de Gregorio Vargas Machuca, autre témoin visuel et cosignataire de ce texte. Peut-être le Portugais Francisco Sagredo était-il lui aussi à bord de ce navire, puisqu'il témoigne *de visu* Toujours est-il qu'avec son compatriote Pantaleão Carneiro on le retrouve parmi les aventuriers qui prennent part aux événements du Cambodge dans les années 1590. Diego de Chaves Cañizares, enfin, semble bien avoir été un haut fonctionnaire de l'administration des Philippines[2]. C'est donc, on le voit, à bonne source qu'à été puisée cette « Relation des affaires du Campā »

* * *

Relation des affaires du Campā

En exécution de l'ordre que Votre Seigneurie m'a donné de rédiger une relation sur l'état du royaume de Campā et de ce qui s'y trouve, j'affirme :

Que la capitale dudit royaume, où réside le roi, se trouve au bord de la mer, sur un cap qui s'avance loin en mer Elle est située par 10° [de

(1) Les « opinions » de ces dix-huit théologiens ont été traduites par Cabaton (1914-16 21 sq)

(2) Sur tous ces personnages, on se reportera au résumé tres clair des événements du Cambodge, puisé aux meilleures sources, qui est donné par Groslier et Boxer (1958 34 sq), ainsi qu'aux divers travaux qui s'y trouvent cités

latitude nord]. Au nord de ce cap et de cette ville, la côte s'étend pendant 40 lieues jusqu'au royaume de Cochinchine, voisin septentrional du Campā ; vers l'ouest de ce cap et de cette ville, la côte s'étend sur 60 lieues jusqu'aux confins du Cambodge[1].

Il y a un détroit de six lieues de large entre ce cap et cette ville et des hauts-fonds qui longent la côte pendant 200 lieues depuis le nord. Leur extrémité [méridionale] se trouve à la hauteur des dits cap et ville du Campā et ils commencent en face de l'île de Hainan, sur la côte de Chine[2]. Le possesseur de ce site et de cette pointe serait le maître de cette mer toute entière, car au nord de ce détroit sont situés les royaumes de Cochinchine, de la grande Chine et du Japon ; à son sud, se trouvent les royaumes du Cambodge, du Siam, de Patani, de Pahang, de Johor, d'Indragiri, de Sunda, de Sumatra, de Solor, de Timor, les îles de Banda, la grande Java, Brunei, Malaka et toutes les régions des Indes Orientales. Tous ces royaumes situés au sud de ce détroit et de cette pointe ont des relations commerciales avec ceux qui se trouvent à son nord et réciproquement ; il s'échange d'une région à l'autre de grandes et opulentes marchandises, en un très riche négoce. Ce détroit constitue un passage obligatoire pour naviguer de l'une à l'autre de ces régions, dans un sens comme dans l'autre lors des diverses saisons, car il n'existe pas d'autre route. On est forcé de passer à raser la terre ferme et le cap, car la côte y est libre de dangers et on peut y jeter la sonde[3], et pour fuir les hauts-fonds et les forts courants qui s'y trouvent. Les nefs des Portugais empruntent de même le dit détroit lorsqu'elles vont de l'Inde à la Chine et au Japon, et elles repassent ici-même au retour car, comme je l'ai dit,

(1) En ce qui concerne la localisation de la capitale et l'extension territoriale du Campā, voir *infra*, appendice A

(2) La croyance en ces immenses récifs est encore générale au XVIe siècle, comme elle l'était pour les navigateurs orientaux des siècles précédents les routiers et la cartographie portugais des XVIe et XVIIe siècles décrivent avec force détails et représentent cette barrière imaginaire de hauts-fonds qu'ils nomment *O Parcel* (« Le Récif », d'ou le toponyme moderne Paracels). Elle se serait étendue des véritables îles et récifs des Paracels (Hoàng sa), au sud de Hainan, jusqu'aux environs de Pulo Cécir de Mer et des îles et récifs qui l'entourent Ce n'est qu'a la fin du XVIIIe siecle que l'extension exacte de ces recifs sera connue Jusque-la, les navigateurs de toutes nationalités ont toujours considéré qu'ils formaient un chenal obligatoire au long des côtes de la péninsule indochinoise c'est donc en vue de celles-ci, et à portée des flottes du Campā disposées en des points stratégiques comme le cap Padaran (Mũi Dĩnh) ou, auparavant, le cap Varella (Núi Đá Bia) que passent tous les navires qui traversent du nord au sud et inversement la mer de Chine méridionale Un Jésuite portugais, en 1686 décrit en termes images cette situation « La moindre risée pousse les marins qui longent ces côtes dans ses baies [du Campā] Celui qui vient de l'Inde y comptera en passant les branches de ses arbres ; celui qui va au Cambodge y verra les gens ramasser du bois dans ses forêts, celui qui se rend au Siam apercevra les torrents qui dévalent de ses montagnes Personne ne peut passer le Champa sans voir et entendre les oiseaux dans ses arbres, personne ne peut aller au Tonkin sans longer ses côtes, sans apercevoir ses villages Tous lui paient leur passage » (Ms de la Bibliotheque d'Ajuda, a Lisbonne, collection *Jesuitas na Asia*, 49-V-19 fo 853vo) Les Cam semblent bien avoir été très tôt tentés ainsi de contrôler cette route maritime essentielle (d'où le qualificatif de « pirates » qui leur est souvent associé) Voir à ce propos Manguin 1972 72 n 5, 171-175 et carte 3 ; Manguin 1976 a

(3) C'est-a-dire que les fonds ne sont pas trop grands et que les pilotes peuvent utiliser la sonde pour s'aider dans la détermination de leur position les routiers de l'époque donnent en effet de nombreuses mesures de profondeur le long de cette route (Manguin 1972 65 sq)

il n'y a pas d'autre route Ce leur serait d'une grande commodité et sécurité pour leurs voyages que Votre Majesté possède ce site, car il se trouve presque à mi-chemin entre Malaka et la Chine et ils pourront s'y procurer des rafraîchissements et y hiverner. Ce qu'ils ne font par crainte des Cam; et ils prennent ainsi parfois de grands risques, à l'aller comme au retour, car ils font parfois leurs voyages tardivement, et en hiver.

Le Campā est un pays plat et sec et très agréable, raisonnablement peuplé; son ciel est fort bon et le climat y est sain[1]. Il s'y trouve de nombreuses marchandises, dont du tissu de coton et de soie, de la cire et du fer et il y a beaucoup de montagnes productrices d'ébène, des éléphants, dont on tire beaucoup d'ivoire, des rhinocéros, dont on tire bien des choses[2]. Il s'y trouve un bois que l'on nomme *calanba*, aux vertus multiples; il est noir et huileux et de beaucoup de valeur[3]. On y trouve aussi beaucoup de bois fort propre à la construction des navires et le pays est très propice pour ce faire, car tous les naturels sont menuisiers et forgerons et qu'il y a comme je l'ai dit beaucoup de fer[4]. L'avitaillement y est abondant : riz, vin, vaches, poules, cerfs, porcs, chèvres, buffles, lièvres, perdrix, lapins, tourterelles, paons royaux et beaucoup de poissons[5]; il s'y trouve beaucoup de chevaux dont ils font

(1) Le Campā n'est un pays plat que dans sa partie meridionale, au sud du cap Padaran Son climat est bien relativement sec puisque toute la plaine littorale qui constitue au XVI[e] siècle ce pays reçoit moins de 1 500 mm d'eau (789 mm à Phan-rang; Sion 1929 437)

(2) Tous ces produits sont parmi ceux dont la liste est donnée dans le *Đại-nam nhất thông chí* (éd Sài-gòn 1965, *quyển* 12 p 71-74)

(3) Du malais *kelembak* C'est le bois d'aigle, exportation la plus recherchée du Campā, qui produit celui de meilleure qualité Il est utilisé pour ses valeurs aromatiques Voir à ce propos Manguin 1972 244-248 et, pour plus de détails, les références qui y sont citées

(4) Les espèces de bois sont nombreuses, comme l'atteste la liste déjà citée du *Đại-nam nhất thông chí* Les Portugais de Macau s'arrêtaient souvent dans la region pour y construire des navires Il est intéressant de noter qu'à la fin du XVI[e] siecle les charpentiers cam gardent leur renom On sait par ailleurs qu'à cette même époque les Cam construisaient encore des navires avec lesquels ils fréquentaient divers ports de l'Asie du Sud-Est et de Chine (Grimm 1961 10, qui cite le chapitre du *Ming shi* sur le Siam , Manguin 1979 276-277) D'Apres de Mannevillette affirme qu'en 1720 « par mer, les Loyes [les Cam] l'emportent [sur les Viêtnamiens] , leurs galeres sont mieux construites » (*Le Neptune Oriental*, Paris 1775 148) En 1740, les Jésuites diront encore du Campā que « ses habitants sont des gens de mer et en ont toutes les qualités » (*Lettres edifiantes et curieuses sur la visite apostolique de M de la Baume ( )*, Venise 1746 201)

(5) L'abondance du poisson sur les côtes de la péninsule indochinoise a toujours frappe les imaginations Des les origines du Campā, la région est peuplee de populations ichtyophages, dont l'existence est notée par les sources chinoises comme par Ptolémee (Stein 1947 63-64 Edrīsī, au XII[e] siècle, note que « la mer de Campā nourrit une grande quantite de poissons, grands et petits » (Ferrand 1913-14, vol I 189) On rappellera encore qu'Odoric de Pordenone, au XIV[e] siècle, signale aussi la très grande abondance des poissons, qui viennent faire reverence au roi cam (Yule et Cordier 1913-16, II 164-165 Cela n'est pas sans rappeler la cérémonie décrite dans la relation du XVI[e] siecle publiee par Boxer (1970 38, 41) a la saison de la pêche, c'est le roi qui, le premier, jette cérémoniellement son filet a la mer En 1720 encore, « leurs bateaux en forme de tartane leur servent à la pêche, dont ils tirent beaucoup de poisson » (D'Apres de Mannevillette, *Le Neptune Oriental*, Paris 1775 148) C'est donc au moins jusque dans la première moitié du XVIII[e] siecle que les Cam maintiennent des rapports privilégiés avec la mer (voir aussi la note précédente) Si leur commerce extérieur a dû cesser à la fin du XVII[e] siècle lorsque leurs derniers ports sont passés sous contrôle viêtnamien, leurs activités piscicoles se sont prolongées au-delà

usage, et de même des éléphants dont un grand nombre sont apprivoisés. Ils ont beaucoup de chars à bœufs et à buffles[1]. Les habitants ne peuvent tuer ni manger de vache, car c'est une loi entre eux, et c'est la raison pour laquelle il y en a beaucoup[2]

Le peuple de ce royaume est vêtu d'habits de coton et de soie; ils portent les cheveux longs noués sur le dessus de la tête[3]. Ils sont faibles et pusillanimes, ennemis des armes, vicieux, amis des fêtes et des passe-temps. La raison de ces vices et de cette négligence tient au fait que ce site est si puissant et qu'il est un passage aussi obligé pour que tous ces royaumes puissent effectuer leur commerce; car ils sortent en mer pour voler tous les navires faibles ou qui ne sont pas sur leurs gardes lorsqu'ils passent par-là et ils tentent de les prendre par force ou par traîtrise. Ils s'approprient leurs marchandises et font prisonniers les passagers dont ils font de nombreux esclaves; et ils en font autant avec les Portugais et les Espagnols qui passent par-là dont ils peuvent se saisir[4]. Ils ont pour armes naturelles la lance et le bouclier; ils utilisent maintenant quelques pièces d'artillerie et d'arquebuserie, et ce sont les esclaves étrangers qui les servent, car ils ont eux-mêmes peu de goût pour cela et ils s'en servent plus pour effrayer qu'effectivement.

Ils ont des rites abominables qui donnent la nausée au seul fait de les décrire[5]. Il y a en ce royaume de nombreux Mahométans et le roi désire et se fait un plaisir que l'on dise et enseigne la secte de Mahomet à tous ses sujets et, à cet effet, on y trouve de nombreuses mosquées[6]. Il y a aussi de nombreux autres temples de gentils[7]. Le roi est un grand ennemi des Chrétiens et de notre Sainte Loi, car il dit qu'il est trop incommode de la pratiquer; il n'a pas consenti à la prédication du Saint Évangile[8].

(1) Les Cam sont renommés pour la construction de leurs charrettes d'un type tres particulier puisque leurs deux roues sont montées sur des moyeux indépendants (voir par exemple Leuba 1923 120-121)

(2) Cette interdiction est bien entendu liée à l'hindouïsme pratiqué par les Cam Le *Sejarah Melayu*, dans son chapitre consacré au Campā, notait aussi cette particularité (Marrison 1951 . 92, 95).

(3) Il suffit de se reporter à la statuaire cam pour avoir confirmation de cette affirmation (Boisselier 1963) ou, pour une période plus récente, à Leuba 1923 83

(4) Plusieurs des auteurs de cette relation en ont fait la malheureuse expérience (*supra*, p 255) Les Hollandais dont les Cam pourront se saisir seront eux aussi à plusieurs reprises réduits à l'esclavage (Buch, 1936 173)

(5) Ces « rites abominables », outre la *satī* des veuves, consistent surtout en sacrifices humains pendant lesquels le fiel est récolté pour être amené au souverain. Ils sont décrits avec force détails dans de nombreux documents ibériques de l'époque et en particulier dans la relation publiée par Boxer (1970 39, 42) A la fin du XIIIe siècle, Zhou Da Guan fait une description de la récolte du fiel au Cambodge pour le compte du roi du Campā, qui ressemble de tres près à cette dernière, à ceci près que le document du XVIe siècle affirme que seul le fiel des sujets cam est accepté (cf Pelliot 1902 173 et la longue note qu'il y consacre aux croyances attachées au fiel dans le sud-est asiatique).

(6) Sur l'Islam et son introduction au Campā, voir Manguin 1979.

(7) C'est-à-dire des temples hindouïstes

(8) Ce n'est qu'au XVIIe siècle, semble-t-il, que les missionnaires ont pénétré au Campā, et encore l'ont-ils fait à la suite de la poussée viêtnamienne vers le Sud Il semble que beaucoup de Viêtnamiens chrétiens aient profité de cette migration pour échapper aux persécutions (voir par exemple la lettre annuelle de la Compagnie de Jésus dont un paragraphe est consacré

Ce site est vraiment la place la plus importante de toutes celles situées sur les côtes de cette mer [de Chine], pour les susdites raisons. Eu égard à sa disposition, il me semble en Dieu et en conscience que l'on peut la prendre avec 150 Espagnols et 500 Indiens et la maintenir ainsi, et maîtriser toute cette mer et ceux qui y passent. Car en dépit du fait qu'il s'agit d'un petit nombre d'Espagnols en comparaison du nombre d'habitants, il faut remarquer que l'on ne combat qu'avec le roi et avec ceux de la ville, et que celle-ci est bien disposée pour être prise, car elle est en bordure de la mer et qu'en outre son peuple est faible et sans courage, ses armes de mauvaise qualité et ils sont malhabiles lorsqu'ils s'en servent et très désordonnés lors des combats. Ces gens sont en outre tyrannisés par les rois : ils ne peuvent posséder objet de valeur ou de prix dont ne s'emparent aussitôt le roi ou ses grands, de sorte que ce sont plutôt des esclaves que des vassaux La ville possède dix pièces d'artillerie à culasse, démontées et pleines de sable, pesant jusqu'à 25 quintaux. Elle possède aussi 500 barses réparties entre les maisons du roi et de ses grands, dans des magasins, qui sont utilisées lorsqu'ils sortent se battre en mer[1] et ils se servent de même de leurs arquebuses, dont ils possèdent près d'un millier, mal ajustées et avec une poudre de très mauvaise qualité. Si j'affirme cela c'est que je l'ai vu. Sa Majesté pourra faire usage de toutes ces armes, de même que ceux qui s'empareront de la ville, de façon à la défendre.

Nous tous qui apposons ci-dessous notre signature, affirmons et certifions que cette relation est exacte et véridique, et nous en avons connaissance car certains d'entre nous l'ont vu, d'autres l'ont appris de sources très sûres, et parce que tout ceci est de notoriété publique et que nous en avons souvent entendu parler par les nombreuses personnes qui l'ont vu et par de nombreux autochtones de ces mêmes royaumes

Fait à Manille, le 7 décembre 1595 De visu : Blas Ruiz de Hernan Gonçales. Par oui-dire, de la relation que m'en ont fait des Portugais de Macau, disant combien ce royaume était important pour Sa Majesté . le capitaine Diego de Chaves Cañizares. De récits explicites que l'on m'en a fait au Cambodge, son voisin, où j'ai habité neuf années et où résident de nombreux Cam · Diego Beloso De visu · Gregorio de Bargas Machuca. De visu Francisco de Sagredo De récits faits à terre et pour l'avoir vu de la mer Pantaleon Carnero.

a la « mission du Campā » en 1686 (references *supra*, p 256, n 2) ; les Peres des Missions Étrangeres s'y trouvaient aussi dans la deuxieme moitie du XVII[e] siecle et se consacraient essentiellement aux Viêtnamiens, bien qu'ils semblent avoir tenté de convertir des Cam (l'un d'entre eux reçoit en 1685 un Coran , Launay 1923-25, I 243-244, 352-353 ; II · 132-134, 193-195 Voir aussi les documents des Archives de la Société des Missions Étrangères cités *in* Manguin 1979 271-272, 275)

(1) L'artillerie lourde, destinée a la défense ou au siege des fortifications, n'a jamais été le point fort des armees sud-est asiatiques qui ont le plus souvent fait appel, pour la servir, a des artilleurs turcs ou européens Par contre, les pieces légeres — barses *(versos)*, pierriers, fauconneaux, etc — étaient très communes lors des combats navals ou sur les estacades défendant les villes légèrement fortifiées de la frange maritime du sud-est asiatique Tres maniables car montées sur pivot, parfois assez petites pour être portées par un seul homme, elles étaient utilisées contre les combattants (et tiraient de ce fait souvent à mitraille) On voit ici que le Campā n'échappait pas a cette règle Sur l'usage de l'artillerie dans la région, voir Boxer 1965, Shariffudin 1969, Manguin 1976 b et les références qui sont données dans ces trois études.

APPENDICE A

L'extension territoriale et la capitale du Campā au XVIe siècle

Les indications d'ordre géographique données dans la « Relation » sont rien moins que précises, en dépit des témoignages *de visu* de certains des cosignataires Trois chiffres sont donnés dans son premier paragraphe qui se révèlent être tous les trois erronés. Si la capitale cam avait été située par 10° de latitude nord, elle se serait trouvée en plein dans les bouches du Mékong, ce qui est évidemment absurde (ne serait-ce que parce qu'on est là en dehors du territoire cam). Par ailleurs, de sa frontière méridionale avec le royaume khmer à sa frontière septentrionale avec le Đại-việt (la « Cochinchine »), la côte cam se serait étendue sur 100 lieues (320 milles nautiques; 590 km). Or ces frontières sont connues avec assez de précision pour que l'on puisse déterminer la distance qui les sépare et qui est, tout au plus, de 240 milles nautiques (440 km).

Au nord, après la prise de Vijaya en 1471, le souverain Lê établit la frontière du Đại-việt au cap Varella, le Thạch-bi sơn ou Núi Đá Bia (la « montagne de la stèle ») . c'est précisément à la borne frontière que fait allusion ce toponyme[1] Ce n'est qu'en 1653, après une nouvelle incursion punitive contre les Cam, que cette frontière sera déplacée vers le sud[2].

(1) *Hông-đức bản đồ* (ed Bửu-câm *et alia*), Sai-gòn 1962 49, 158 Lê Qui Đôn, *Phủ biên tap luc* (éd en *quôc-ngư*) Ha-nội 1964 · 125

(2) Ici encore les sources divergent. On semble généralement accepter, à la suite de Lê Qui Đôn, le fait que ce fleuve de Phan-rang ait servi de frontière, la rive sud restant aux mains des Cam (Aurousseau 1920 87 n 1 ; Maspero 1928 · 241 n 2). Et il est certain que le *Đại-nam liệt-truyện* (*chinh biên, sơ tập*, q 33 21b) parle sans équivoque de zones d'influence réparties de part et d'autre du fleuve Mais la frontière elle-même pourrait avoir été matérialisée plus au nord C'est ce que laissent penser un certain nombre d'autres sources tant européennes que viêtnamiennes « La ville de Nha-rou qui est le commencement du Royaume de Cochinchine », dit une relation de 1665 (*Relation des missions des Evesques François (. .)*, Paris 1674 107) Ce « Nha-rou » n'est autre que le Nha-du du *Hông-đức bản đồ*, immédiatement au nord de Nha-trang (Manguin 1972 146 n 1). La frontière doit donc être située à son sud Le journal de route d'un missionnaire des années 1680 donne trois jours de Phan-ri à Phan-rang et deux journées et demie de Phan-rang à la frontiere de Cochinchine, ce qui exclut d'emblée la rive nord du fleuve de Phan-rang et nous mène plus au nord dans les environs de Cam-ranh (Launay 1923-25, I 353) Ce sont enfin deux des cartes du *Hông-đức bản đồ* (éd 1962 · 101, 163) et des autres ouvrages géographiques viêtnamiens de même catégorie (*Kiên khôn nhât lãm* 29a, 62a, Ms A 414 de l'ex-fonds de l'EFEO à Hà-nội ; *Nam-việt bản đồ* 52a, 89a, Ms A 1603 de l'EFEO), qui situent une stèle frontière entre les deux pays, en arrière de la baie de Camranh Mais le texte joint à l'une de ces deux cartes (intitulée *Thiên-nam tứ-chi lộ đồ thư*) lie cette borne aux événements de 1471 relatifs à l'établissement de la frontière au Cap Varella l'erreur vient-elle alors de ce seul texte — dont l'auteur aurait pu confondre cette stèle avec celle de 1471, toutes deux portant sur les cartes la légende *thach-bi* —, ou bien les cartes elles-mêmes sont-elles toutes pareillement erronées ? Les remarques des missionnaires français, citées plus haut, donnent à penser que ces cartes traduisent bien en fait la réalité en situant dans les environs de Cam-ranh cette frontière (cela résoudrait la question que se pose à ce propos l'éditeur du *Hông-đức bản đồ*, 1962 : xiii, xxvi)

En ce qui concerne la frontière entre les royaumes cam et khmer, les sources disponibles ne sont pas unanimes Un routier portugais de la fin du xvie siècle indique sans équivoque possible que les confins des deux royaumes sont marqués par les hautes montagnes en face desquelles, à quelque 10 milles au large, est située la « Roche de Matheus de Brito »[1], ce qui revient à placer cette frontière, sur la côte, par environ 10° 35′ de latitude nord. D'Après de Mannevillette, dans son *Neptune Oriental*, la situe de même par 10° 30′[2]. C'est cette solution que j'avais adoptée dans mon commentaire à ce routier, me fiant alors à la grande précision dont fait, en général, preuve cette catégorie de sources[3]. Mais il semble bien en fait, à en juger par la majorité des autres témoignages, qu'il faille placer cette frontière légèrement plus au sud, à la hauteur du cap Saint-Jacques (Vũng Tàu)[4]

En 1637, les Hollandais situent cette frontière « à proximité » de ce qu'ils nomment la « rivière japonaise[5] ». D'après la carte hollandaise jointe par Buch à son article, comme d'après le *Neptune Oriental* et ses cartes, cette « rivière japonaise » est la branche septentrionale du delta du Mékong, le Sông Mỹ-tho, qu'empruntaient les navires[6]. Mais en situant la frontière aussi loin vers le sud on placerait le site de Sài-gòn, dont on sait qu'il était en territoire khmer, en pays cam. Il faut donc selon toute vraisemblance étendre la « proximité » de cette rivière jusqu'au cap Saint-Jacques qui fait face à son embouchure, légèrement plus au nord. Christoval de Jaque, au début du xviie siècle, cite « un port situé précisément à la frontière des deux États, auquel Vincent Fernandes, notre pilote, donne le nom de Cinq Plaies, parce qu'on y voit cinq montagnes élevées[7] ». Ces « Cinq Plaies » (les stigmates du Christ) sont la traduction du toponyme portugais « Cinco Chagas », dont la déformation a donné en dernier ressort le Saint-Jacques des Français[8]. Le port est donc celui de Vũng Tàu, à l'abri du cap du même nom. Or, sur la carte du *Giáp-ngọ bình nam đồ* (de la fin du xviie siècle[9]), la frontière entre Campā et Cambodge *(Chiêm-thành giáp Cao-miên giới)*

(1) « Banc de Britto » sur les cartes du Service Hydrographique de la Marine, par 10°30′ de lat nord

(2) *Op cit* 155

(3) Manguin 1972 : 81 n 6 et carte 3 Une façon de réconcilier ce témoignage avec ceux qui suivent serait de comprendre que ces montagnes marquent les confins des deux royaumes dans l'arrière-pays, sans pour autant indiquer leur frontière jusqu'à la côte le Campā serait ainsi constitué d'une étroite bande littorale

(4) Je me range donc ici aux arguments de feu Mlle Martine Piat qui m'avait personnellement communiqué en 1970 certaines des références à des textes faisant mention de cette frontière utilisés ici C'est malheureusement à titre posthume que je dois lui exprimer ici mes remerciements

(5) Buch 1936(-37) 202

(6) Sur les bouches du Mékong et leur toponymie aux xvie et xviie siècles, cf Manguin 1972 95 n 1

(7) C de Jaque de los Rios Mancaned, *Voyages aux Indes orientales et occidentales* ( ), *in* Ternaux-Compans 1940, 1 262

(8) Manguin 1972 : 93 n 5

(9) *Hồng-đức bản đồ* 1962 164-165

est indiquée au sud de Xích-lam[1] et au nord de l'embouchure de Mỹ-tho, à l'aplomb d'un estuaire de Tắc-kê que je n'ai pas pu identifier mais qui, en toute logique, se trouve dans les environs du cap Saint-Jacques[2]. Une dernière source, plus tardive puisqu'elle date de 1725, place cette frontière sur la côte « face à Baria », ce qui nous mène dans les environs du cap Saint-Jacques[3].

Par ailleurs, l'erreur de la « Relation » concernant la latitude de la capitale cam est malheureuse, car elle nous enlève la seule information précise que nous aurions eue quant à sa situation au XVIe siècle[4]. Il faut remarquer ici que toutes les sources européennes qui indiquent sans équivoque possible que la capitale cam est à Phan-ri[5] datent de la deuxième moitié du XVIIe siècle, après l'annexion en 1653 par le Đại-việt de la partie septentrionale du territoire cam[6].

Gabriel Quiroga de San Antonio (1604) mentionne le « Royaume de Champa ( ) situé par 11° de latitude », ce qui en soi est absurde et laisse penser que c'est le parallèle de la capitale auquel il est fait allusion[7]. Mais si 11° nous mènent plus près de Phan-ri (11°10′) que de Phan-rang (11°33′), l'approximation est telle que l'on ne peut en tirer de conclusion. En 1607, le roi « tenait sa cour au nord du cap situé par 11° de latitude », nous informe un récit hollandais[8]. Ce 11e parallèle passe à mi-hauteur entre deux caps, le Mũi La-gàn par 11°10′, c'est-à-dire la latitude de Phan-ri, et le Mũi Vị-nê par 10°55′. Au premier abord, ce témoignage semblerait indiquer Phan-ri (11°10′)[9]. Mais ces deux caps sont peu

(1) *Xích-lam* doit être situé par 10°28′ lat. nord, à une trentaine de kilomètres au nord-est du cap Saint-Jacques, pres du village de Lôc-an (communication personnelle de G Moussay). Voir aussi a ce propos la carte de la province de Biên-hoà du *Đại-nam toàn đồ* (Ms A 2559 de l'ex-fonds de l'EFEO à Hà-nội) et les indications du *Đại-nam nhất thông chí* (éd Hà-nội, 1971, V 58) En me fondant sur les indications erronées d'un routier portugais et n'ayant pas vu la correspondance *Sidrão* = *Xích-lam*, j'avais proposé par erreur la baie de Phan-thiết (Manguin 1972 88 n 3 et 168)

(2) *Hồng-đức bản đồ* 1962 166-167. L'éditeur a transcrit et traduit cette indication de frontiere comme faisant partie du texte accompagnant la carte Mais, comme on peut en juger par l'examen d'autres copies plus claires de cette carte, il s'agit bien d'une des légendes de la carte elle-même, et il faut donc tenir compte de sa position géographique (voir par exemple la *Nam-việt bản-đồ*, fol 91 , ms A 1603 de l'ex-fonds de l'EFEO à Hà-nội)

(3) Lettre du P José de la Concepcion OFM, publiée in Perez 1922 301

(4) Toutes les copies de ce texte comportent cette erreur et elle se trouvait donc dans l'original

(5) Le *Đại-nam nhất-thống chí* (q 12, éd Sai-gòn 1965 41), rédigé en plein XIXe siècle, dans son chapitre sur les vestiges de la province de Bình-thuận, place une ancienne capitale cam au village de Vĩnh-an, *huyện* de Hoa-đa, au sud-ouest de la capitale provinciale de Xuân-an, mais sans mieux préciser la date de l'occupation de ce site. Il semble qu'il s'agisse du même site que celui de Tịnh-mỹ (district de Phan-lý Cham) qui était encore il y a quelques années la résidence des descendants de la famille royale cam (Durand 1905 c 382-386, Pŏ Dharma 1978 119)

(6) Voir par exemple la *Relation des Missions de Cochinchine* de 1685 *in* Launay 1923-25, I 352, ou le témoignage de 1720 cité dans *Le Neptune Oriental* (*op cit* 148 sq)

(7) Cabaton 1914 122

(8) *Historische Verhael van de treffelijcke Reyse ( ) door Cornelis Matelief de Ionge, inden jaren 1605, 1606, 1607, 1608,* dans *Begin ende Voortgang (.),* s.l , 1646 499-502

(9) C'est l'hypothèse que j'avais retenue lors d'un premier examen de cette information (Manguin 1979 270)

notoires et c'est bien plutôt à l'imposant promontoire du cap Padaran (Mũi Dĩnh, 11°22') que l'on est amené à penser ici : c'est sur ce cap, à l'aplomb duquel les navires devaient passer et changer de route que les textes disponibles insistent toujours, comme le fait d'ailleurs la « Relation » présentée ici. Si le roi tient sa cour au nord de ce cap, c'est donc qu'elle se trouve dans les environs de Phan-rang. Un routier portugais antérieur à 1595, enfin, nomme Phan-rang « le Port de Campā », ce qui pourrait impliquer qu'il s'agit de la capitale du pays[1].

Les témoignages européens restant peu concluants, il faut se tourner vers d'autres sources. Si, comme on va le voir, celles-ci ne sont pas beaucoup plus précises, du moins semblent-elles bien faire pencher encore la balance en faveur d'une localisation de cette capitale jusqu'en 1653 dans la plaine de Phan-rang[2]. D'après J. Boisselier, qui se fonde sur l'évolution stylistique, « si le temple de Po Romé semble bien être la construction en matériaux durables la plus tardive du Champa, il est douteux qu'il puisse être d'une date plus basse que le cours du XVIe siècle ». De même le *mukhaliṅga* de Po Klaung Garai, qui appartient au style de Po Romé, devrait-il être daté de la fin du XVIe ou du début du XVIIe siècle[3]. Il réfute ainsi la thèse d'E. Durand[4] qui, se fondant sur la lecture très hypothétique d'inscriptions et de graffiti trouvés *in situ*, associait ce temple au règne du Po Romé (*Pŏ ramō*) des *Chroniques* cam; celui-ci aurait été au pouvoir, si l'on accepte les computs d'Aymonier et de Pŏ Dharma, de 1626 à 1651. Que l'on retienne l'une et l'autre de ces thèses, on reste dans la période précédant l'attaque viêtnamienne de 1653 et le probable transfert de la capitale à Phan-ri. On peut donc penser que la fondation de ce temple — le dernier édifié en matériaux durables, rappelons-le — ait été lié à la proximité de la capitale cam du moment. Or G. Moussay, se fondant sur des reconnaissances personnelles, pense avoir reconnu le site de la capitale dans les environs de ce temple, près du village actuel de Phú-bôn[5]. Par ailleurs, les traditions orales recueillies par H. Parmentier placent une capitale à 6 km à vol d'oiseau vers le sud de l'actuelle Phan-rang, près du village de Chung-mỹ, un site qui diffère donc de celui repéré par G. Moussay. Une autre tradition orale recueillie par Pŏ Dharma[6] veut que le lac dit « de Phan rang », à Chung-mỹ, ait été situé à proximité du palais du roi. En tout état de cause, entre ces deux sites éloignés d'environ 6 km, on trouve un grand nombre de vestiges divers dont, semble-t-il, des traces de murailles[7]. Tous ces éléments portent donc bien à croire que la capitale cam a été située dans cette région dans la première moitié du XVIIe siècle, avant d'être transférée plus au sud après les combats de 1653.

(1) Manguin 1972 : 82.

(2) Les arguments catégoriques d'E. Durand (1905 a, b, c) selon lesquels la capitale cam aurait été située à Phan-ri dès 1579 sont rien moins que convaincants : faisant fi des règles de phonétique, maniant allègrement l'anachronisme, il obscurcit le problème mieux qu'il ne le résoud.

(3) Boisselier 1963 : 386-387.

(4) Durand 1903 : 601 sq.

(5) Communication personnelle.

(6) Parmentier 1909 : 73-74 ; Pŏ Dharma 1978 : 118.

(7) Communication personnelle de Pŏ Dharma.

APPENDICE B

Les manuscrits de la « Relaçion de las cossas de Chanpa »

Il existe de nombreux manuscrits de la « Relation » qui est ici présentée. La transcription de son texte a été établie à partir de la copie contemporaine qui est conservée à l'Archivo General de Indias de Séville (collection *Patronato*, legajo 25, ramo 3°, doc. 58, fol. 7v°-9r°), que l'on a complétée par une autre copie — légèrement plus tardive — conservée dans ces mêmes archives dans la collection *Filipinas* (Legajo 19, où elle accompagne une lettre originale du gouverneur Luiz Pérez Dasmariñas au roi Philippe II, datée de Manille, le 30 juin 1603). Toujours en Espagne, le Museo Naval de Madrid possède dans sa collection *Navarrete* (vol 18, fol. 302r°-307r°) une copie du premier de ces documents, effectuée au XVIIIe siècle (son texte est assez corrompu, le copiste travaillant pour Navarrete ayant pris la liberté de moderniser en partie l'orthographe et de sauter quelques mots). La bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient à Paris possède enfin un volume manuscrit de copies effectuées à Séville en 1908 pour Antoine Cabaton lors de sa mission dans la Péninsule Ibérique, qui inclut les deux versions précitées de ce texte (*Ms. Européen 125*, fol. 84v°-87v°, 160r°-163r°)[1]. On connaît enfin l'existence, mais non le lieu actuel de conservation, d'une dernière copie de cette « Relation » effectuée, semble-t-il, à Manille sur les originaux en la possession du gouverneur. Ce manuscrit a été mis en vente à Londres chez Maggs Bros. en 1929 au sein d'un lot d'autres textes rédigés à Manille vers 1595-1600 et portant sur l'Asie du Sud-Est[2]. Ce même lot de manuscrits philippins s'est retrouvé en vente à Paris en 1955 chez Adrien Maisonneuve[3] et le texte qui nous intéresse ici a été à nouveau mis en vente en 1967 chez H P. Kraus à New York[4]

(1) Cf le rapport de mission d'A Cabaton (1910) Mais il n'y est pas fait nommément mention de ce document

(2) Catalogue de Maggs Bros , n° 515, 1929, *Bibliotheca Asiatica*, part III , 21-22, où l'on trouvera un bon résumé en anglais du document publié ici (il y porte le n° 5 du lot mis en vente)

(3) Catalogue n° 51, sous le numéro 8944

(4) Sur l'historique de ce lot de manuscrits philippins, on se reportera aux annotations de C R Boxer (Groslier et Boxer 1958 178 et 1970 · 35-36 et n. 3) ; cet auteur n'a eu connaissance du manuscrit publie ici qu'a travers le résumé du catalogue de Maggs Bros

APPENDICE C

Texte espagnol[1]

[7v°] Relaçion de las cossas de Chanpa

En cumplimiento de lo que V.Sa. me manda de que haga relaçion del sitio que tiene el reino de Chanpa y de las cossas que ay en el, digo :

Que la çiudad principal del dicho reyno adonde el rei asiste esta en la rivera de la mar, en una punta de la tierra firme que sale mui fuera a la mar. Esta en altura de 10 grados. La costa que desta çiudad y punta corre a la vanda del norte se estiende 40 leguas hasta el reino de Cochinchina, con quien confina por esta parte. La costa que desde la dicha çiudad y punta por la otra parte corre al lueste se estiende 60 leguas de costa hasta el reino de Camboja con quien confina.

Con la dicha punta y çiudad hazen estrecho de seis leguas unos bajos que vienen corriendo la costa de la vanda del norte 200 leguas, apartados de tierra firme 40 leguas, y hazen el remate en la dicha punta y çiudad de Chanpa, y su principio es frontero de la ysla de Enao que esta en la costa de la China. El que tuviere este sitio y punta sera señor de toda esta mar, porque desde este dicho estrecho hazia la parte del norte estan los reinos de Cochinchina y la gran China, y los de Japon, y a la parte del sur del dicho estrecho estan los reinos de Canboja y Siam, Patan, Paan, Joor, Andregui, Sunda, Samatra, Solor, Timor, Yslas de Vanda, y la gran Java y Burney y Malaca y todas las partes de la Yndia Oriental. [8r°] Todos los dichos reinos de la parte del sur del dicho estrecho e punta tienen trato y comerçio con los de la vanda del norte, y los otros con ellos communican en si de una parte a otra grandes y gruesas mercadurias, muy ricos tratos, y para su navegaçion es passo forssoso el dicho estrecho de yda y vuelta de todos en sus tiempos, porque no tienen otro camino y les es fuerça passar pegados a la tierra firme y punta, por que es costa sondable y linpia, y por huir de los bajos y de unas grandes corrientes que tienen. Tanbien pasan por el dicho estrecho las naos de los Portugueses que van de la Yndia a China y Japon, y por aqui mismo passan a la vuelta de sus viajes porque, como digo, no hay otro camino y ser les a ellos grande comodidad para sus viajes y seguridad el ser aquel sitio poseido por Su Md , porque esta cassi en la mitad del camino de Malaca a China y podran tener alli

(1) Cette transcription est fondée sur la version de l'Archivo General de Indias de Séville (*Patronato, legajo* 25). Les abréviations en ont été développées, les mots separés, la ponctuation introduite et les majuscules retablies selon l'usage moderne. L'orthographe du texte a été conservée, à l'exception de double *r* à l'initiale. Entre crochets ont été ajoutés quelques mots ou passages qui apparaissent dans la seule copie de 1603 (*Filipinas, legajo* 19), mais qui devaient figurer sur l'original

refresco y hazer ynvernada, que por temor de los Chanpanes no lo hazen y se ponen muchas vezes a mucho riesgo, assi a yda como a vuelta, por yr algunas vezes tarde a sus viajes y por ynvierno.

Es tierra [llana y enjuta y] muy apaçible, razonablemente poblada; tiene muy buen cielo y tenple sano Produze muchas mercadurias como es ropa de algodon y de seda, çera y hierro, y tiene muchos montes de ebano, elefantes de que tiene mucho marfyl, e abadas e muchas cossas dellas. Hay un palo que llaman calanba que tiene muchas virtudes, prieto y olorosso y de mucho valor, mucha madera y muy buena para haçer naos, y mucho aparejo para hazerlas, porque todos los naturales son carpinteros y herreros y por aver como digo hierro en la tierra. Tiene muchos bastimentos como el arroz, vino, vacas, gallinas, venados, puercos, cabras, bufanos, [liebres, perdiçes, conejos, tortolas, pabos reales] y mucho pescado, ay muchos caballos de que se sirven, y de elefantes que hay muchos mansos. Tienen muchas carretas de vacas y bufanos. No pueden los naturales matar ni comer vaca, que es lei entre ellos, y esta es la caussa de que ay muchas.

La gente de este reino esta vestida de ropa de algodon y de seda. Traen el cavello largo y atado en çima de la caveça. Es gente muy devil y muy pusilanima, enemigos de armas, viçiosos, amigos de fiestas y pasatienpos; y lo que les caussa este viçio y descuido es el sitio tan fuerte y passo tan forsoso para todos los demas reinos y tener sus contrataçiones como [8vº] hemos dicho, y porque salen a rovar a todos los navios flacos y descuydados que por alli passan, y los procuran tomar por fuerça o por traiçion, y se aprovechan de sus haçiendas y les cautivan las personas, de que tienen muchos esclavos, y lo proprio hazen de Españoles y Portugueses que pueden aver de los que por alli passan Tienen por armas naturales lança y rodela, usan agora alguna artilleria y arcabuzeria, y esta exerçitan los estrangeros esclavos, porque ellos no tienen animo para ello, que mas les sirve para espanto que para hazer efecto.

Tienen ritos abominables que provocan asco escrevillos. Ay en el reino muchos Maometanos y quiere el rey y gusta de que a toda la gente de su reino se les diga y enseñe la seta de Maoma y para este efecto ay muchas mesquitas aunque ay otros muchos tenplos de gentiles. Es muy enemigo de Cristianos y de nuestra Santa Ley, porque dize que es de mucho travajo el guardarla. No ha consentido predicar el Santo Evangelio.

En efecto este sitio que esta dicho es la plaça mas importante de todas quantas ay en la tierra firme desta mar, por las caussas que arriba estan dichas, y sigun su dispossiçion me pareçe en Dios y en mi conçencia que se puede tomar con 150 Españoles y 500 Yndios y sustentarla y señorear toda aquella mar, y las gentes que por alli pasan, porque aunque es poco numero de Españoles para la mucha gente de la tierra, deve se advertir que solo se pelea con el rei, y con la gente de la çiudad, y que tiene grande aparejo para tomarla por ser a la rivera de la mar, y demas desto ser la gente flaca y sin animo, y malas armas, no diestros en ellas y sin orden ninguna en el pelear. [Y es gente tiraniçada de sus reyes, que no pueden tener cosa de valor ni preçio que luego se la

quitan el rey o sus grandes de manera que mas le son esclavos que vassalos.] Tiene la çiudad hasta diez pieças de artilleria de culata, desencabalgadas y llenas de arena, de a 25 quintales; hasta 500 versos repartidos en cassa del rey y de los principales, metidos en almazenes, para quando sale a pelear a la mar, y para el mismo efecto se sirve de sus alcavuçes que tendra hasta mil, mal adereçados y con mui mala polvora. Y esto digo por que lo e visto. De todas estas armas se podra aprovechar Su M^d^ y la gente que tomare la çiudad para defensa della propria.

Todos los que aqui firmamos nuestros nombres, dezimos y certificamos que esta relaçion es çierta y verdadera, y lo savemos porque lo avemos visto, y algunos de notiçias muy claras y de publisidad que ay dello, y que lo emos oydo muchas vezes [9r°] a muchos que lo han visto y a muchos naturales de los mismos reinos

Fecho en Manila a 7 de diziembre de 1595 De vista : Blas Ruiz de Hernan Gonçales. De notiçia, por relaçion que me hizieron en Macau Portugueses, diziendo quanto ymportava a Su M^d^. aquel reino : el Capitan Diego de Chaves Cañizares. De notiçia clara que dello tuve en el reino de Canboja su convezino, donde asisti nueve anos y ay muchos Chanpanes moradores . Diego Beloso. De vista : Gregorio de Bargas Machuca. De vista . Francisco de Sagredo. De notiçia de tierra y vista de mar . Pantaleon Carnero.

BIBLIOGRAPHIE

AUROUSSEAU, L., 1920 — « Compte rendu de Ch. B. Maybon, *Histoire moderne du pays d'Annam* », *BEFEO*, XX/4 73-120

BOISSELIER, J , 1963. — *La statuaire du Champa* (PEFEO LIV), Paris.

BOXER, C. R., 1950. — « A late sixteenth-century Manila Manuscript », *Jl. of the Royal Asiatic Society*, April 37-49.

— 1965. — « Asian Potentates and European Artillery in the 16th-18th centuries », *Jl of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, XXXVII/2 156-172.

— 1969. — « Portuguese and Spanish Projects for the Conquest of Southeast Asia », *Jl. of Asian History*, III/2 : 118-136.

— 1970. — « A Spanish Description of the Chams in 1595 », *in Readings on Asian Topics* (Scandinavian Institute of Asian Studies, Monograph n° 1), Lund 35-44.

BUCH, W. J. M., 1936-1937. — « La Compagnie des Indes Néerlandaises et l'Indochine », *BEFEO*, XXXVI 97-196; XXXVII 121-237.

CABATON, A., 1910. — « Missions en Espagne et en Portugal », *Bulletin de Géographie historique et descriptive*, n° 1-2 15-36

— 1914-1916 — « Le Mémorial de Pedro Sevil à Philippe III sur la conquête de l'Indochine (1603) », *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine* 1-102.

— 1914. — *Brève et véridique relation des événements du Cambodge par Gabriel Quiroga de San Antonio*, Paris.

CORTESÃO, A , 1944. — *The Suma Oriental of Tomé Pires* (Hakluyt Society), London, 2 vol.

DAMES, W L , 1918. — *The Book of Duarte Barbosa* (Hakluyt Society), London, 2 vol.

DURAND, E M , 1903. — « Le temple de Po Romé à Phan-rang », *BEFEO*, III . 597-603.

— 1905a. — « Parik-Pinãñ et le clan de l'Aréquier », *BEFEO*, V 368-373.

— 1905 b. — « La Chronique royale », *BEFEO*, V 377-382.

— 1905 c — « Bal Čanar », *BEFEO*, V 382-386

FERRAND, G., 1913-1914. — *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient*. Paris, 2 vol.

GRIMM, T., 1961. — « Thailand in the Light of Official Chinese Historiography : a Chapter in the « History of the Ming Dynasty », *Jl. of the Siam Society*, XLIX/1 : 1-20.

GROSLIER, G. et C. R. BOXER, 1958. – *Anghor et le Cambodge au XVIe siècle d'après les sources portugaises*, Paris

LAUNAY, A., 1923-1925. — *Histoire de la Mission de Cochinchine. Documents historiques*. Paris, 3 vol.

LEUBA, J., 1923. — *Les Chams et leur art*, Paris et Bruxelles.

MANGUIN, P.-Y., 1972 — *Les Portugais sur les côtes du Viêt-nam et du Campā* (PEFEO LXXXI), Paris.

— 1976 a. — « La traversée de la Mer de Chine méridionale, des Détroits à Canton, jusqu'au XVIIe siecle », *in Actes du XXIXe Congrès International des Orientalistes (Paris 1973). Section Asie du sud-est continentale*, Paris, vol II 110-115.

— 1976 b. — « L'artillerie légère nousantarienne ». *Arts Asiatiques*, XXXII : 233-268.

— 1979. — « L'introduction de l'Islam au Campā », *BEFEO*, LXVI : 255-287

MARRISON, G. E., 1951 — « The Chams of Malacca », *Jl. of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, XXIV/1 . 90-98.

MASPERO, G., 1928. — *Le Royaume de Champa*, Paris.

PARMENTIER, H., 1909. — *Inventaire descriptif des monuments čams de l'Annam*, vol. I (PEFEO XI), Paris.

PELLIOT, P., 1902. — « Mémoire sur les coutumes du Cambodge par Tcheou-Ta-Kouan », *BEFEO*, II 123-177.

PEREZ, L., 1922. — « Los Españoles en el Imperio de Annam. Missiones en Cochinchina, Chiampa y Cambodja », *Archivo Ibero-Americano*, XVII 293-340

PO DHARMA, 1978. — *Chroniques du Panduranga. Introduction, textes et traductions*. Diplôme de l'École Pratique des Hautes Études (IVe section), Paris (inédit).

SHARIFFUDDIN, P. N., 1969. — « Brunei Cannon », *Brunei Museum Journal*, I/1 72-93.

SION, J., 1929. — *Asie des Moussons*, 2e partie, Paris.

STEIN, R., 1947. — « Le Lin-yi, sa localisation, sa contribution à la formation du Champa et ses liens avec la Chine », *Han Hiue*, II/1-3.

TERNAUX-COMPANS, H., 1840 — *Archives des voyages (.)*, Paris, vol. I

YULE, H et H. CORDIER, 1913-1916 — *Cathay and the Way thither* (Hakluyt Society), London, 4 vol

NOTES D'ONIROLOGIE CHINOISE

PAR

JEAN-PIERRE DRÈGE

L'intérêt de la psychanalyse pour le rêve n'a pas totalement éliminé, tant s'en faut, le recours aux clefs des songes, même si les utilisateurs de l'une et des autres n'évoluent pas dans les mêmes sphères culturelles[1]. En Extrême-Orient les clefs des songes sont encore répandues, et les oniromanciens ont étendu leur science à l'étude de l'interprétation des songes dans d'autres civilisations et jusqu'à la psychanalyse[2].

Par ailleurs, l'ethnologie a, depuis plusieurs années déjà, exploré le monde du rêve et des clefs des songes dans les cultures moyen-orientales, africaines ou américaines[3] Mais, assez curieusement, les ethnographes, à l'exception de W. Eberhard, n'ont pas prêté une grande attention aux clefs des songes et à la divination par les rêves en Chine[4]. Les quelques remarques qui suivent ne combleront malheureusement pas cette lacune. Par ces observations, tout à fait partielles, on cherchera seulement à savoir si l'interprétation des rêves a évolué depuis les clefs des songes anciennes jusqu'aux clefs encore en usage à Taiwan.

Ces notes trouvent leur origine dans un travail à paraître sur les clefs des songes dans les manuscrits chinois de Dunhuang[5]. La compa-

(1) En témoigne, en France, la douzaine d'ouvrages, nommes *La (nouvelle) clef des songes*, *Les songes et les presages* ou *Interpretez vos rêves*, actuellement disponibles Tous sont à peine démarqués de l'*Onirocriticon* d'Artemidore de Daldis ou d'Éphese Voir la trad de J Festugiere, *La Clef des songes*, Paris, Vrin, 1975, 299 p

(2) Wu Tianhui 吳天惠 mentionne fréquemment l'oniromancie babylonienne dans son *Gujin mengtan* 古今夢談 (Rêves de jadis et d'aujourd'hui), Taizhong, 1972, 202 p Kanshō Gakunin 觀象學人 fait plusieurs références a Freud, *Yume uranai no hanashi* ゆめ占いの話 (De la divination par les rêves), Tōkyō, Jingūkan, 1973, 299 p

(3) Par exemple, R Caillois et G E von Grunebaum (éd), *Le Reve et les societes humaines*, Paris, Gallimard, 1967, 430 p , G Roheim, *Les Portes du rêve*, Paris, Payot, 1973, 560 p , ou encore la décevante enquête de B Kilborne, *Interpretations du reve au Maroc*, Paris, La Pensee sauvage, 1978, 242 p

(4) On ne trouve que quelques mentions dans *The Religious system of China* de J J M De Groot et dans les *Recherches sur les superstitions en Chine* de H Doré

(5) Cet article paraîtra dans le recueil, *Nouvelles contributions aux etudes sur Touen-houang* Les indications relatives aux présentes notes ont été rassemblées a l'occasion d'un

raison des différentes clefs des songes du xe siècle, pour la plupart fragmentaires, a permis d'en relever les divers modèles. La présentation et la traduction de la seule clef complète qui subsiste (ms Pelliot chinois 3908) a mené, d'une part à confronter les interprétations d'un même rêve, d'autre part à analyser les diverses techniques, voire les artifices d'interprétation utilisés par les onirocrites. Outre les rêves ordinaires, il a paru intéressant de se pencher sur le rêve incubatoire ou inspiré pour y noter quels en sont les procédés d'interprétation.

I. Le rêve et son interprétation dans les clefs des songes

1) *Les clefs.*

Trois types de clefs des songes sont encore disponibles à l'heure actuelle :

Clef *a* *Zhougong jiemeng quanshu* 周公解夢全書 (Toute la clef des songes selon le duc de Zhou)[1] en 27 sections relatives au ciel, à la terre, au corps, aux vêtements, aux armes, aux affaires officielles, aux bâtiments, à la maison, aux métaux et objets précieux, à la toilette, au mobilier, aux moyens de transport, aux routes et ponts, aux rapports familiaux, à la nourriture, aux tombes, aux matériels scripturaire et militaire, aux circonstances heureuses ou malheureuses (réjouissances, maladie, mort), à la religion, aux coups et blessures, aux châtiments, à l'agriculture, à l'eau, au feu et aux sinistres, aux commodités, aux dragons, serpents et bêtes sauvages, aux animaux domestiques, aux tortues, poissons et insectes[2]. Cette clef figure dans le *Yuxiaji* 玉匣記 (Notes du coffret de jade), attribué à Xu Zhenjun 許眞君[3], compilation réunissant divers textes (éd consultées . Ruicheng Shuju, Taizhong, 1976 et Zhulin Shuju, Xinzhu, 1977). Cette clef des songes se vend en outre en plaquette séparée (Taizhong, Ruicheng Shuju, 1976).

Clef *b*. *Zhougong jiemeng jixiong shu* 周公解夢吉凶書 (La bonne et la mauvaise fortune par la clef des songes du duc de Zhou) en 7 classes On la trouve dans les almanachs publiés à Hong-Kong ou Taiwan, ce qui implique une diffusion assez considérable[4]. Ce n'est qu'un abrégé du texte précédent.

séjour effectué en Extrême-Orient au cours de l'été 1979 grâce au concours de la Mission de la Recherche du Ministère des Universités

(1) Sur l'origine de ce titre, cf l'article sur les clefs des songes de Dunhuang mentionne ci-dessus

(2) La plupart des notes d'introduction à cette clef ont été traduites par G Soulié de Morant « Les rêves étudiés par les Chinois » in *Revue française de psychanalyse*, 1re annee, n° 4, 1927, pp 733-749

(3) Xu Zhenjun, alias Xu Xun 許遜 (mort en 374 ?, cf *Xu Zhenjun xian zhuan* 許眞君仙傳, *Daozang*, n° 447, fasc 200), on lui attribue un traite d'alchimie, *Shihanji* 石函記 (Notes de l'ecrin de pierre) en 2 *juan* (*Daozang* 950, fasc 601), dont le nom evoque le *Yuxiaji* (le debut du *Yuxiaji* figure aussi dans le *Xu Daozang*, n° 1470, fasc 1108)

(4) Par exemple, *Woguomin li* 我國民曆 (Notre almanach national Taibei, Henglong chubanshe, 1976)

Clef *c*. *Jiemeng* 解夢 (La clef des songes) figurant dans le *Wanbao quanshu* 萬寶全書 (L'intégrale des dix mille trésors) d'un certain Chen Meigong 陳眉公 encore publie récemment par Zhulin Shuju (Xinzhu). L'organisation interne et le classement des rêves dans les multiples éditions plus anciennes de cette clef (dont plusieurs sont conservées à la Bibliothèque Nationale à Paris) offrent de nombreuses variantes et proposent un texte corrompu dont les remaniements sont parfois peu cohérents. Ainsi, dans l'édition de 1886 (elle-même assez différente de celles de 1736 ou 1758, puisque de 28 sections le texte est réduit à 13), parmi les rêves traitant du corps viennent s'insérer des rêves concernant la maison, la montagne et les rochers, l'eau, etc. A la suite des rêves de la section des routes, ponts et marchés, figurent des rêves en rapport avec le corps (mains, pieds). Par contre manquent totalement les sections consacrées aux châtiments, au feu et aux voleurs, aux vêtements, aux moyens de transport et aux voyages, aux armes, aux tombes, aux fleurs et aux fruits, aux animaux, etc.

Les variations qui apparaissent dans les trois clefs *a*, *b* et *c* sont le signe d'interprétations plus ou moins divergentes. Dans une clef, une seule action ou un seul état d'un rêve est interprété. Le rêve comportant très souvent plusieurs éléments signifiants, il faudrait donc pouvoir confronter les interprétations de tous les éléments essentiels d'un même rêve pour parvenir à une analyse complète. Or, les clefs n'ont retenu que le schéma de rêves dont certains sont attribues à des personnages historiques, en oubliant les circonstances de ces rêves. De plus, d'autres éléments tels que le jour du rêve peuvent parfois en modifier l'interprétation Celle-ci n'est donc jamais parfaitement fixée. Selon que l'onirocrite a choisi tel ou tel élément comme noyau du songe, le présage annoncé peut être différent.

2) *Similitude ou divergence des interprétations.*

L'analyse comparée des clefs amène à constater que les interprétations d'un même rêve sont, à peu près, identiques, malgré certaines variantes de formulation :

(voir en rêve) un cerf	obtention d'émoluments (clef *a*) boisson et nourriture (clef *c*)
brûler de l'encens et faire ses dévotions	très faste dans les deux cas (clef *a*) grand bonheur et émoluments (clef *c*)

Dans quelques rares cas le pronostic est d'orientation différente

l'épouse est enceinte	adultère (clef *a*) bon pour un homme sage (clef *c*)

On peut aussi comparer l'interprétation des clefs encore en usage avec les clefs du xe siècle, comme celles de Dunhuang[1] Prélevons dans

(1) Les clefs des songes anterieures au xe siecle sont toutes perdues, sauf quelques fragments figurant dans les encyclopédies des Tang ou des Cinq Dynasties qui ont été rassemblés par Wang Zhaoyuan 王照圓 (cf le *Haoshi yishu* 郝氏遺書 de Hao Yixing 郝懿行 ou le *Longjijing congshu* 龍谿精舍叢書 de Chen Kuilong 陳夔龍

le texte du ms Pelliot chinois 3908, traduit dans le travail mentionné plus haut, un échantillon d'une centaine de rêves interprétés, dont le contenu est identique à celui des rêves des clefs *a* et *c*. Le pronostic est dans la plupart des cas semblable; en tout cas la valeur du signe, positive ou négative, se maintient.

C'est parfois une simple variante :

jouer du tambour	une lettre viendra de loin (P. 3908) un voyageur viendra de loin (clef *a*)

La formulation peut être différente sans qu'il en résulte une inversion du sens du signe :

des arbres sèchent et meurent	la mère sera malade (P. 3908) la demeure ne sera pas calme (clef *a*)
les dents tombent	grande faiblesse (P. 3908) néfaste pour les parents (clef *a*)
battre son épouse	perte de richesse (P. 3908) perte de profit (clef *a*) perte de force[1], décès (clef *c*)
manger de la viande de chien	mort (P. 3908) procès (clef *a*)
manger de la viande de porc	dispute (P. 3908) une maladie surgira (clef *a*)
un mort revit	honneurs (P. 3908) une lettre arrive (clef *a*)

Il arrive, mais c'est rare, que le pronostic diffère et que le signe soit inversé :

une tortue	dispute (P. 3908) honneur pour une femme (clef *a*)
chevaucher un âne ou un mulet	il y aura une dispute (P. 3908) obtention de richesses, faste (clef *a*)
un serpent mord quelqu'un	la mère dépérira (P. 3908) obtention de grandes richesses (clef *c*)

La rareté des divergences tient en fait à ce que, dans bien des cas, l'interprétation a été définie très tôt, et dès les Han la valeur des images oniriques était d'ores et déjà déterminée *ne varietur*. On en trouve des traces jusque dans le *Lunheng* 論衡 de Wang Chong 王充 (27-97) : « les pavillons, les terrasses, les collines et les montagnes sont les images d'un poste officiel »[2]. La transmission de ces interprétations a été assurée presque sans changement. Et, ce n'est pas seulement l'interprétation qui a peu varié, c'est aussi l'objet même du rêve. Les images n'accusent

(1) Cette variante entre les clefs *a* et *c* résulte de l'homophonie entre *li* 利 (profit) et *li* 力 (force)

(2) *Lunheng*, Shanghai, Renmin chubanshe, 1974, pp 336-337 (trad Forke, p 227)

aucun signe de modernité dans les clefs actuelles, par contre y figurent encore les insignes du monde lettré de jadis : tablettes d'audience, rubans de sceaux, etc. La formulation s'est fixée peu à peu en séquences invariables de 7 caractères plus propices à un exercice mnémonique. La différence entre certaines interprétations provient surtout de l'intervention des oniromanciens qui, au cours des âges, ont apporté des aménagements résultant de leur expérience personnelle.

3) *Le temps du rêve et la conjuration des signes néfastes.*

L'influence du moment du rêve sur le signe dégagé par l'analyse porte à vrai dire exclusivement sur les mauvais rêves et par conséquent est liée à la neutralisation de leurs effets malfaisants. On peut noter à cette occasion que dans la religion populaire, tant bouddhique que taoïque, l'intérêt pour le rêve ordinaire, non-extatique, n'est important que s'il s'agit de mauvais rêves, particulièrement redoutés, même si l'on peut aussi rechercher de bons rêves dans un souci d'apaisement[1]. Les clefs des songes indiquent le moyen de chasser les maléfices résultant des mauvais rêves. D'après la clef *c* « si, la nuit, on fait un mauvais rêve, on se lèvera tôt, et on vérifiera l'interprétation dans la présente clef Si elle est faste, il n'y a pas de problème, si elle est néfaste, on vérifiera quelle est la divinité du jour On écrira le charme correspondant et on le portera sur soi ou on le collera. Ayant de l'eau dans la bouche et tenant dans la main gauche un couteau, on claquera des dents sept fois vers l'est afin de retourner le malheur en bonheur ». Suit l'incantation à prononcer pour l'efficacité complète de cette prescription :

« *Zhizhi yang yang* 赫赫陽陽 ! Que le soleil se lève à l'est ! Ce charme brise les mauvais rêves et supprime les maléfices aussi vite que sur ordre »[2]

La méthode de la clef *a* apporte quelques indications complémentaires

« pour tous ces charmes servant à neutraliser les rêves, on utilisera du papier jaune et on écrira avec du cinabre. Qu'on les porte à la ceinture ou sur soi, qu'on les dépose dans le foyer ou qu'on les colle, sur un mur ou à la porte, ce sera faste. »

(1) Cf par exemple les dharani a prononcer pour se prémunir contre l'influence des mauvais rêves (comme celles qui figurent sur le ms de Dunhuang, Pelliot chinois 3303) ou encore les moyens preconisés dans certains textes taoïques (*Shangqing xiuxing jingjue* 上清修行經訣, *Daozang* 427, fasc 195 f[os] *4b-5b* , *Gaoshang shenxiao yuqing zhenwang zishu ta fa* 高上神霄玉清眞王紫書大法, *Daozang*, 1209, *juan* 3, f[os] *4a-5b*, *9a* , *Zhengyi fa wen xiuzhen zhiyao* 正一法文修眞旨要 , *Daozang*, 1260, f[os] *2b-3a)*

(2) Là encore, on peut constater que des manuscrits du x[e] siecle aux clefs modernes chinoises et même japonaises, la neutralisation des mauvais rêves n'a guere varié, les prescriptions restent à peu près les mêmes Cf par exemple, le recueil de formules magiques, *Majinai hiden* まじない秘傳, Tōkyō, Shinrekigan, pp 70-71

Les deux clefs offrent certaines variations dans l'utilisation des charmes :

Jour	Clef *a*	Clef *c*
zi	on le porte à la ceinture	on le colle à la porte
chou	on le porte sur soi	on le porte sur soi
yin	on le porte sur soi	on le porte sur soi
mao	on le colle à la porte	on le colle à la porte
chen	on le colle à la porte	on le colle à la porte
si	on le colle sur le mur du nord	on le porte sur soi
wu	on le colle sur le mur du sud	on le colle sur le mur du sud
wei	on le porte sur soi	on le porte sur soi
shen	on le porte à la ceinture	on le colle sur un mur
you	on le porte sur soi	on le porte sur soi
xu	on le colle à la porte	on le colle sur le mur de l'ouest
hai	on le dépose dans le foyer	on le dépose dans le foyer

4) *L'onirocrite*

Le rêveur peut ainsi lui-même faire l'analyse d'un rêve à l'aide de ces clefs. S'il recourt aux services d'un oniromancien, c'est que la clef ne suffit pas à interpréter un rêve trop complexe ou dont le signe n'est pas clair. L'oniromancien, de toute façon, ne s'éloigne pas la plupart du temps des interprétations traditionnelles Le choix dans l'analyse reste restreint; parfois, l'onirocrite qui pratique d'autres sciences divinatoires sera tenté de superposer à l'analyse habituelle des considérations liées au calendrier, aux Cinq Éléments, etc , en fonction des correspondances que l'on peut discerner

Prenons, par exemple, l'un des rêves que W Eberhard a fait analyser à Taibei en 1969[1]. Il s'agit du rêve nº 1 où une jeune femme se voit entourée de nombreux serpents morts. D'après les clefs des songes, le serpent est généralement de signe faste, annonciateur de grossesse ou de richesses .

être entouré par un serpent présage de naissance d'un enfant noble (clefs *a* et *c*),

des serpents en grand nombre · présage d'affaires intimes (clefs *a* et *c*),

un serpent pénètre la poitrine il naîtra un enfant noble (clef *a*),

un serpent mord quelqu'un présage d'obtention de richesses (clefs *a* et *c*).

L'oniromancien Zhang, pour sa part, déclare . « Au 8e mois de cette année selon l'ancien calendrier, cette femme aura de nombreuses affaires de cœur .. Quand des serpents sont en relations avec des femmes, cela signifie amour D'après l'ancien calendrier, cette année (1969) est *jiyou*,

(1) W Eberhard, *Chinesische Traume und ihre Deutung*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Mainz, 1971, 14, pp 663-720

avec *jiashen* cela fait 8 On peut donc dire que cet événement aura lieu au 8e mois» (W. Eberhard avoue ne pouvoir expliquer la démarche du devin).

Le deuxième oniromancien, Lin, estime que ce rêve est lié à l'amour. Pourtant le serpent signifie une mauvaise influence. Cette mauvaise influence pénètre la rêveuse, mais s'évanouira La rêveuse se mariera.

Le troisième oniromancien, Tian, déclare que les serpents signifient richesses et bonheur et que la rêveuse va se marier et sera enceinte, sinon cela signifie capacités et bonheur.

Les trois oniromanciens considèrent en fait plus ou moins consciemment le serpent comme un symbole sexuel, au même titre que le dragon dont il n'est pas distingué clairement. Pour une femme, il évoque manifestement la grossesse, surtout s'il lui pénètre le cœur ou la poitrine Il en est d'ailleurs de même pour le soleil et la lune, ce qui fait dire au deuxième oniromancien que le serpent est l'essence du soleil et de la lune.

Déjà, dans le *Shijing* 詩經, il est dit que les ours annoncent la naissance de garçons, les serpents la naissance de filles[1]. Par la suite, il semble que le serpent ait annoncé une grossesse soit indifférenciée, soit plutôt une grossesse de garçon. Ainsi en est-il de la naissance de Li Xiong 李雄 (mort en 334), souverain de Shu 蜀 · « Sa mère était de famille Luo. Elle rêva qu'un grand serpent l'entourait. En conséquence de quoi, elle se trouva enceinte. Quatorze mois plus tard, elle donna naissance à Xiong »[2].

II Le rêve incubatoire et son interprétation

1) *Le rêve et l'incubation.*

A côté de cette divination que l'on peut appeler déductive[3], il existe à Taiwan un autre aspect de l'interprétation des rêves, relative au rêve inspiré ou provoqué. Cette divination, bien connue pour la Mésopotamie, l'Égypte ou la Grèce, l'est beaucoup moins pour l'Extrême-Orient Le processus est partout similaire. On se rend dans l'enceinte d'un sanctuaire pour y consulter une divinité à qui l'on demande un rêve qui donne réponse à une question Au Japon, cette pratique est attestée en particulier dans le *Konjakumonogatari* datant probablement de la fin du XIe siècle (livre XVI conte 28), où un jeune et pauvre samurai se rend au temple de Hase pour prier Kannon de le secourir et de lui indiquer dans un rêve ce qu'il doit faire Le rêve ne survient qu'après une durée de 21 jours. Dans ce songe, un moine conseille au rêveur de ne pas jeter le premier objet qu'il touchera en sortant du temple Au réveil, ce qu'il prend en main est un brin de paille grâce auquel il fait plus tard fortune[4]

(1) *Shijing, xiaoya* 小雅, *qifu* 祈父 trad Couvreur, p 223

(2) *Jinshu* 晉書, 121

(3) Pour reprendre la terminologie de J Bottero, « Symptomes, signes, ecritures en Mésopotamie ancienne », in *Divination et rationalite*, Paris, Seuil, 1974, pp 70-197

(4) Cite par R Sieffert, « Les Songes et leur interpretation au Japon », in *Les Songes et leur interpretation*, Paris, Seuil, 1959, pp 314-315

Au Japon encore, il arrivait que des malades s'en aillent dormir dans les sanctuaires dédiés à Bhaisajyaguru (Yakushi), le buddha maître des remèdes, pour obtenir de lui par un rêve la guérison ou, à tout le moins, la révélation d'un traitement curatif[1].

L'usage de l'incubation dans la religion populaire n'est certainement pas absent en Chine mais les traces en ont quasiment disparu Cette forme de divination par les rêves ne semble plus pratiquée qu'à Taiwan, et encore, dans des limites très restreintes Au temple Zhinan 指南宮, à Mucha 木柵, le rêve incubatoire est encore en usage, mais à ma connaissance il ne subsiste plus d'autre lieu où soient pratiquées des activités de cette nature.

Le Zhinan gong, situé dans la banlieue sud de Taibei, au pied de la colline de Zhinan a été fondé sous les Qing; il est consacré à l'immortel Lu Dongbin 呂洞賓. Les fidèles dans l'embarras, souhaitant voir leurs ennuis résolus, peuvent venir au Zhinan gong rendre leurs dévotions à Lu Dongbin et solliciter de celui-ci qu'il leur indique dans un rêve la solution de leurs tourments. Le requérant passe la nuit dans une pièce sur le côté du temple pour y dormir et attendre la venue du rêve annonciateur dont il fait ensuite interpréter le contenu par un spécialiste du temple. Cette demande de rêve peut se faire par un intermédiaire, proche parent ou ami. Le requérant reçoit alors le rêve chez lui et en fait ensuite demander l'analyse par l'onirocrite du temple. Parfois même, c'est l'intermédiaire qui reçoit le rêve au temple et le fait aussitôt analyser.

2) *Le rêve du millet jaune.*

Si, en fait, Lu Dongbin est la divinité investie d'un pouvoir onirique, c'est qu'on lui attribue le célèbre rêve du millet jaune ou rêve de Handan 邯鄲[2]. Cette histoire relève d'une mythologie fort embrouillée qui tient à la confusion même de la biographie de Lu Dongbin, et notre propos n'est pas d'entrer dans les méandres de sa vie

Pourtant, avant de s'arrêter sur les rêves demandés à Lu Dongbin et leur interprétation, voyons quelle est la source de ces rêves Le rêve qui sert de modèle au Zhinan gong suit la version du *Luzu quanshu* 呂祖全書[3] Cette version situe les faits vers 860. Toutefois, il existe une version plus ancienne du rêve de Handan à laquelle le *Luzu quanshu* a certainement beaucoup emprunté; il s'agit du *Zhenzhong ji* 枕中記 (L'intérieur de l'oreiller) dont on possède d'ailleurs deux versions, très

(1) Un exemple de ce genre de rêve figure dans le *Shasekishū* (Collection de sable et de pierres) de Mujū Ichien (1226-1312) où un jeune officiant frappé de cecité obtient la guerison par l'intermédiaire d'un moine vu en songe après avoir imploré Yakushi nyorai Cf trad Hartmut Rotermund, Paris, Gallimard, 1979, p 75

(2) Ce rêve notoire sert souvent d'introduction aux clefs des songes y compris au Japon Cf Yasuhara Senga 安原千雅, *Hihō yume handan hōten* 秘法夢判断宝典, Osaka, Syōeikan, s d Il a été le sujet d'une pièce de théâtre des Yuan, traduite par Louis Laloy, Paris, 1935

(3) Les éditions du *Luzu quanshu* ont organisé les textes avec plus ou moins de différences J'ai utilisé l'édition comportant un *Luzu nianpu* 呂仙年譜 (réimpr , Taibei, Ziyou chubanshe, s d , avec une préface d'un membre du Zhinan gong), que j'ai confronté au *Luzu benzhuan* 呂祖本傳 d'une autre edition du *Luzu quanshu* (1868, preface de 1744)

proches l'une de l'autre. L'une, attribuée à Li Bi 李泌 (722-789) et recueillie dans le *Taiping guangji* 太平廣記, situe le rêve en 731 ; l'autre, attribuée à Shen Jiji 沈既濟, contemporain de Li Bi, et recueillie dans le *Wenyuan yinghua* 文苑英華[1], situe le rêve en 719

Voici la traduction juxtaposée du rêve d'après le *Zhenzhong ji* de Li Bi et le *Luzu nianpu* du *Luzu quanshu*. On signalera en note les variantes remarquables de chacune de ces versions :

Zhenzhong ji

En la 19e année *kaiyuan* (731)[2], le taoiste Lu Weng 呂翁, passant par Handan, s'arrêta dans une auberge pour y dormir. Il déposa son sac et s'assit. C'est alors qu'apparut un jeune homme de la ville, nommé Lu Sheng 盧生. Il portait une courte tunique fourrée et montait un poulain noir. Se rendant sur ses terres, il s'arrêta lui aussi dans cette auberge et prit place à côté de Weng. Ils bavardèrent et plaisantèrent gaiement. Au bout d'un moment, Lu Sheng, regardant ses vêtements usés et ses bagages déguenillés, s'exclama « La vie n'est pas en accord avec un homme de valeur tel que moi pour que je sois dans une telle pauvreté ! » Weng lui répondit « Je vois que vous avez bonne mine et que vous vous portez bien Parler d'accord, cela vous va bien. Pourquoi soupirez-vous sur votre pauvreté ? »
Sheng dit alors . « Je ne fais que vivoter, comment cela m'irait-il bien ? »
Weng s'enquit « Si cela ne vous va pas bien, que faire pour que ça aille ? »

Luzu nianpu

Au début de l'ère *xianlong* (860-873)[3], Luzu, se conformant à l'ordre de ses parents, se rendit à Chang'an pour se présenter aux examens Il entra dans une auberge. Aussitôt il s'exclama . « Est-ce qu'un jour je réussirai aux examens pour apaiser le cœur de mes parents ? Est-ce qu'un jour, j'atteindrai le *dao* pour apaiser mon propre cœur ? » A côté, un vieux taoiste l'entendit et se mit à rire « Jeune homme, avez-vous l'intention de vous retirer du monde ? » Luzu[4] regarda cet homme au turban noir, vêtu d'une robe blanche Il avait une longue barbe et des yeux remarquables, il tenait à la main un bâton pourpre et portait à la ceinture une grosse gourde Il venait d'écrire ce quatrain sur le mur[5]

Il s'asseoit et se repose tout en tenant une coupe de vin,
Sans que ces deux yeux ne connaissent la capitale,
Ciel et terre lui promettent la prospérité, mais il n'a pas de nom,

(1) J'ai utilise l'edition de ce texte tel qu'il figure dans le *Tangren xiaoshuo* [illegible] edité par Wang Bijiang 汪辟疆 (Shanghai, Guji chubanshe, 1978 pp 37-42) avec une longue note sur les diverses recensions de ce rêve

(2) Dans le *Wenyuan yinghua*, l'épisode est situe en la 7e année *kaiyuan* soit 719 qui est plus conforme a la chronologie , cf p 281, n 3

(3) Le rêve est situé dans la biographie de Luzu a l'âge de 62 ans, soit en 860

(4) Dans le *Luzu benzhuan*, le texte du rêve commence ici

(5) Dans le *Luzu benzhuan*, il s'agit de trois quatrains

Sheng répondit : « Acomplir une grande œuvre, s'établir une renommée, posséder à la fois des talents d'homme de guerre et d'homme d'État, faire bonne chère, écouter une musique choisie, rendre sa famille prospère et faire des dépenses somptueuses, avec tout cela, on pourrait dire que ça va bien. J'aspire à l'étude et au divertissement. Depuis des années, j'aurais pu obtenir les vêtements vermeil et pourpre. Maintenant j'ai dépassé l'âge et je m'escrime sur mes terres. Comment ne serais-je pas pauvre ? »
Après avoir parlé, Sheng sentit sa vue se troubler et souhaita se coucher. L'aubergiste était alors en train de mettre à cuire à la vapeur du millet jaune pour le repas[1]. Weng tira de son sac un oreiller et le donna à Lu Sheng en lui disant :
« Voici un oreiller pour vous. Grâce à lui, vous aurez autant de gloire que vous le souhaiterez. »
Cet oreiller de porcelaine possédait une ouverture à chacune de ses extrémités. Sheng acquiesça et se coucha.

Dans son sommeil, il s'aperçut que les cavités étaient grandes et claires et que l'on pouvait y demeurer. Il se leva et y entra. Il arriva à la maison. Il avait épousé Qinghe 清河 de la famille Cui 崔 qui était d'une grande beauté et qui lui avait donné une nombreuse descendance. Dès lors, il eut des vêtements de fourrure et un équipage, et chaque jour il put faire des dépenses somptueuses. L'année suivante, il fut candidat aux exa-

Homme de valeur égaré au milieu des gens.
Luzu fut très étonné. Il observa son allure qui lui parut étrange et surannée. Ce poème exprimait des sentiments élevés. Il le salua alors et lui demanda son nom. Le vieux taoïste répondit : « Mon nom est Zhong-li 鍾離, mon prénom Quan 權, mon *zi* Yunfang 雲房. » Luzu le salua à nouveau et l'invita à s'asseoir. Yunfang lui dit : « Pouvez-vous fredonner un quatrain où seraient exposées vos aspirations ? » Luzu écrivit alors ce qui suit :
Je suis né dans une famille de lettrés, j'ai rencontré la grande paix,
Si j'avais porté des rubans, j'aurais été entravé, vêtu de toile je suis plus agile,
Qui voudrait dans le monde lutter pour la célébrité et le profit ?
Je servirai l'Empereur de Jade et m'attacherai à la Pureté Suprême.
Yunfang se réjouit en secret à l'écoute de ce poème. Puisqu'ils se reposaient ensemble dans l'auberge, Yunfang se leva pour préparer la nourriture. Luzu soudain se sentit fatigué et se servit d'un oreiller et d'une table comme d'un lit.

Il rêva qu'il était candidat aux examens officiels et qu'il se rendait

(1) Dans le *Wenyuan yinghua*, il ne s'agit pas de millet jaune, *huangliang* 黃粱, mais de millet à panicules, *shu* 黍.

mens de doctorat et y fut admis Il devint fonctionnaire et reçut la charge de secrétaire réviseur de textes[1] Il se présenta à un examen spécial et reçut la charge de sous-préfet du *xian* de Weinan 渭南. Il fut promu censeur de la cour des enquêtes au dehors, puis chargé de noter les faits et gestes de l'empereur Il devint chargé de la rédaction des édits impériaux et des proclamations. Au bout de trois ans, il fut titularisé Puis il quitta sa charge pour la préfecture de Tong 同. Il fut ensuite muté dans la préfecture de Shen 陝. Sheng s'y adonna aux travaux publics. Il fit creuser un canal de 80 *li* à l'ouest de Shen pour remédier à l'absence de communication. Le peuple mit sa confiance en lui et une stèle fut érigée pour célébrer sa vertu. Il fut alors promu dans la préfecture de Bian 汴, puis commissaire impérial enquêteur de la province de Lingnan[2]. Il revint ensuite à la capitale comme préfet.

A cette époque, l'empereur Shenwu 神武 avait affaire avec les barbares. les Tibétains Xin Nuoluo 悉諾羅 et Long Mangbu 龍莽布 s'étaient emparés de Gua 瓜 et Sha 沙[3] Le commissaire impérial au commandement de la région Wang Junchuo 王君㚟 fut tué On tremblait de peur du Fleuve Jaune jusqu'à la Huang. L'empereur, cherchant alors un général capable, nomma Sheng vice-président du tribunal des censeurs, commissaire impérial au commandement du Hexi et du Longyou. Sheng infligea une lourde à la capitale. Il était reçu docteur. Alors, il fut d'abord fonctionnaire local, puis fut promu secrétaire, censeur, grand secrétaire du département de la chancellerie impériale. directeur de la bibliothèque du Hanlin yuan, ainsi qu'à toutes sortes de hautes fonctions. Il n'y en eut aucune à laquelle il n'accéda. Il fut promu puis destitué puis à nouveau promu. Tour à tour, il eut deux épouses de familles riches et honorables. Ses filles firent un mariage précoce, ses petits-enfants et ses beaux-frères étaient nombreux Les fonctionnaires se pressaient à sa porte.

(1) Pour les titres de fonctionnaires que reçoit Lu Sheng, j'ai suivi la traduction de R des Rotours, *Traité des Fonctionnaires et Traité de l'Armée*, Leiden, Brill, 1948

(2) Le *Wenyuan yinghua* donne Henan au lieu de Lingnan

(3) D'apres les histoires officielles, il s'agit de Xinuoluo Gonglu 悉諾邏恭祿 et Zhulong Mangbuzhi 燭龍莽布支 qui s'emparèrent de Guazhou (mais pas de Shazhou) en 727 *Tangshu* 唐書, 196 上, *Xin Tangshu* 新唐書, 216 上 (trad P Pelliot, *Histoire ancienne du Tibet*, Paris, 1961, pp 17 et 100) Cf aussi *Zizhi tongjian* 資治通鑑, 213

défaite à l'ennemi. Il fit des prisonniers et trancha 70 têtes[1]. Il conquit de nouvelles terres sur 900 *li*, construisit trois vastes murailles pour protéger les points stratégiques. Les gens des confins du nord eurent confiance en lui et consignèrent ses mérites sur pierre[2]. Il revint ensuite à la Cour où l'on enregistra ses mérites. Il bénéficia de grandes faveurs. Il fut alors promu président du tribunal des censeurs et vice-président du ministère des rites[3]. Il attachait de l'importance aux aspirations du peuple et s'était pénétré des sentiments du grand nombre, si bien que les grands ministres en vinrent à le redouter et répandirent sur lui la calomnie. A la suite de cela il fut dégradé comme préfet de Duanzhou 端州. Au bout de trois ans, il fut convoqué et revint (à la capitale)[4]. On le nomma président du ministère des finances. Peu après, il devint vice-président du département du grand secrétariat impérial[5] et chargé d'examiner et de régler les affaires avec les présidents du département du grand secrétariat impérial et du département de la chancellerie impériale. Avec l'honorable Xiao Song 蕭嵩[6] et Pei Guangting 裴光庭[7], le président du département de la chancel-

(1) Dans certaines éditions du *Taiping guangji* et dans le *Wenyuan yinghua*, il est écrit il trancha sept mille têtes.

(2) Le *Wenyuan yinghua* précise : les gens des frontières érigèrent une stèle à sa louange au mont Juyan 居延.

(3) Dans le *Wenyuan yinghua*, l'ascension de Lu Sheng est plus conforme aux règles : il est d'abord vice-président du ministère des rites, puis président du ministère des finances et président du tribunal des censeurs.

(4) *Wenyuan yinghua* : au bout de trois ans, il fut convoqué et nommé fonctionnaire constamment à la disposition (de l'empereur ?).

(5) Dans le *Wenyuan yinghua*, il n'accède pas à cette fonction.

(6) Dans ce rêve, on a attribué plus haut à Lu Sheng la fonction de commissaire impérial au commandement du Hexi et du Longyou après la chute de Guazhou, ce fut en réalité Xiao Song († 749) qui tint cette charge. *Tangshu*, 99 ; *Xin Tangshu*, 101.

(7) Pei Xingjian 裴行儉, *zi* Guangting (619-682), voir sa biographie dans *Tangshu* 84 ; *Xin Tangshu*, 108.

lerie impériale, ils conduisirent d'une même main une grande politique pendant dix ans Leur plan était excellent et leurs instructions appliquées soigneusement. Ils étaient en liaison tous les jours Ils adressaient remontrances et pétitions On les appelaient sages ministres. Mais les collègues de Sheng en devinrent jaloux et l'accusèrent à tort d'être alliés aux généraux des frontières et d'avoir des desseins subversifs On donna l'ordre de le jeter en prison. Le magistrat et les gardes arrivèrent à sa porte et le pressèrent vivement. Sheng était bouleversé par cet événement imprévu Il se mit à pleurer en disant à son épouse « Ma famille est originaire du Shandong. Ses terres s'étendent sur plusieurs centaines de *mu*. cela suffit pour se protéger de la faim et du froid A quoi bon se donner la peine de rechercher un traitement pour en arriver là! Je me revois avec ma courte tunique fourrée, chevauchant mon poulain noir sur la route de Handan, hélas, je ne peux plus revenir à ce moment » Il s'empara d'un couteau pour se tuer. Mais son épouse l'arrêta et parvint à l'en empêcher. Les accusés moururent tous Sheng seul fut protégé par un membre du palais qui réussit à le soustraire à la sentence de mort. Une fois sorti, il devint gouverneur de Huan 驩[1] Après plusieurs années, l'empereur eut connaissance de cette injustice et l'éleva au titre de président du grand secrétariat impérial. Il lui conféra le titre de duc du royaume de Chao 趙[2]. ( )

(Le récit se poursuit avec la descendance du personnage, jusqu'à sa propre mort)

Quarante ans plus tard, il devint ministre et le resta pendant dix ans. Il jouissait d'une grande autorité Quand, soudain il fut frappé d'un châtiment sévère. Tous les biens de sa famille furent confisqués. Sa femme et ses enfants furent dispersés. Il fut exilé au-delà des montagnes, solitaire, dans le dénuement et la tristesse, comme un cheval debout dans le vent et la neige.

(1) *Wenyuan yinghua* il chercha refuge dans la préfecture de Huan (ce qui est beaucoup plus correct)

(2) *Wenyuan yinghua* : Yan 燕 au lieu de Chao

Lu Sheng bailla et s'étira, puis s'éveilla Il s'aperçut qu'il était en train de se reposer dans une auberge Il vit Lu Weng qui se tenait à ses côtés. Le millet jaune que faisait cuire l'aubergiste n'était pas encore cuit. Tout redevenait comme avant. Il tomba et se releva en disant . « Aurais-je dormi et rêvé ? » Weng se mit à rire . « Les événements de la vie sont également ainsi ». Sheng resta longtemps désappointé, puis il prit congé . « Le nombre de ces faveurs et de ces déshonneurs, les causes de ces gains et de ces pertes, la réalité de la vie et de la mort, j'ai connu tout cela. Maître, c'est ce qui fait obstacle à mes ambitions Comment oserais-je ne pas recevoir votre enseignement ? » Il salua à nouveau et s'en alla.

Alors qu'il soupirait profondément, subitement, il s'éveilla de son rêve. Yunfang était à ses côtés et lui sourit . « Mais le millet jaune n'est pas encore cuit ! Un seul rêve vous a mené à la gloire ». Luzu était effrayé . « Vieillard vous connaissez donc mon rêve ? » Yunfang répondit · « Vous venez de passer par toutes sortes de promotions et de destitutions, d'honneurs et de désagréments ; cinquante années n'ont duré qu'un instant. Acquérir ne suffit pas à rendre joyeux, comment perdre suffirait-il à rendre triste ! Lorsqu'on reprend ses esprits, alors on sait que le monde n'est qu'un grend rêve. » Luzu se rendit compte que les mérites et la gloire ne sont qu'illusion. Il se prosterna à nouveau et dit . « Maître, vous n'êtes pas un homme du commun. Je veux rechercher l'art du salut » Yunfang s'excusa « Les articulations de vos os ne sont pas encore solides, votre intention n'est pas encore ferme Si vous souhaitez obtenir le salut, ce ne sera pas avant longtemps »[1] Luzu se prosterna. Il implora le salut et fit le serment de s'appliquer à être bon dès maintenant. Aussi Yunfang lui dit-il : « Pendant encore de nombreuses années, vous resterez attaché au monde, cela est loin d'être terminé. » Et avec élégance il disparut. Luzu, comme perdu, se sentit contraint de se rendre aux examens de printemps. Son nom fut inscrit sur la pagode de l'oie sauvage. Luzu s'esclaffa . « Suis-je à nouveau dans le rêve du millet jaune ? Je veillerai à ne pas parvenir au moment de me retrouver dans le vent et la neige. »

(1) Dans le *Luzu benzhuan*, l'episode s'acheve ici sur la disparition de l'immortel

Dès les Song, on s'est demandé si Lu Weng et Lu Dongbin ne seraient pas une seule et même personne. Cela semble en fait peu probable malgré l'identité de nom[1]. Néanmoins, il est intéressant de remarquer que dans le *Zhenzhong ji* c'est Lu qui provoque le rêve de Lu Sheng grâce à son oreiller, alors que dans les versions postérieures c'est l'immortel Han Zhongli, qui passe pour le maître de Lu Dongbin, qui provoque le rêve de ce dernier. Il est étonnant de constater que c'est cette version-là qui est exemplaire du pouvoir oniromantique de Lu Dongbin. La seule raison est de considérer le rêve de Lu zu comme un rêve initiatique qui l'investit du pouvoir de faire entrevoir la vie, donc l'avenir, dans un rêve, comme il a été donné à lui-même de le faire.

Ce rêve est à rapprocher du texte, *Yinglao qingyi* 櫻桃青衣 (Le cerisier et la servante) qui figure lui aussi dans le *Taiping guangji*, *juan* 281. Plusieurs éléments sont communs aux deux histoires en dehors même du canevas qui est assez proche au début de l'ère *tianbao* (742-755), un jeune homme nommé Luzi 盧子, qui a échoué aux examens, s'endort dans une auberge. Dans son rêve il rencontre une servante assise sous un cerisier Nommée Lu, elle est veuve d'un certain Cui 崔 Elle introduit Luzi dans la famille où elle vit et Luzi y épouse une jeune fille d'une grande beauté Il réussit aux examens et obtient des postes officiels de plus en plus élevés, dont les titres sont souvent identiques à ceux énumérés dans le *Zhenzhong ji*.

Une autre histoire de rêve, très connue, est basée sur le même schéma, il s'agit du rêve de Nange 南柯 qui figure, comme le rêve de Handan parmi les histoires de rêve servant d'introduction aux clefs des songes[2] L'histoire se passe au cours de l'ère *zhengyuan* (785-804) Un fonctionnaire dégradé, Shun Yufen 淳于棼, s'endort sous un acacia et rêve qu'il épouse la fille du souverain de Huaian 槐安. Il devient gouverneur de Nange, jusqu'au jour où il est destitué. C'est alors qu'il s'éveille.

3) *L'interprétation du rêve inspiré*

Après cette longue digression, voyons maintenant quels sont les problèmes exposés par les fidèles dans le temple du Zhinan gong et comment les rêves envoyés par l'immortel sont interprétés. Certains rêves, jugés significatifs par les autorités du temple, ont été consignés dans une plaquette de propagande offerte aux prosélytes. Ce petit livret de 34 pages (sans date) comporte une biographie de Luzu tirée du *Luzu nianpu*, quelques anecdotes illustrant son activité salvatrice ainsi que plusieurs récits de rêves inspirés par l'immortel qui dévoile

(1) Une enquête sur l'identite de Lu Dongbin a éte menee en particulier par Pu Jiangqing 浦江清 *Baxian kao* 八仙考 in Qinghua Xuebao 清華學報, vol 11, nº 1, 1936, repris dans *Pu Jiangqing wenlu* 浦江清文录, Beijing, Renmin wenxue chubanshe, 1958, p 1-47, et par Yoshioka Yoshitoyo 吉岡義豐, *Gendai Chūgoku no shoshukyō (minshū shukyō no keifu)* 現代中國の諸宗教（民衆宗教の系譜）, Tōkyō, 1974, pp 174-180

(2) Cette anecdote prend sa source dans le *Nange ji* 南柯記 de Li Gongzuo 李公佐 (fl ixe siècle)

Cette histoire, comme celle du rêve du millet jaune, a fait l'objet d'une piece de théâtre au temps des Yuan.

ainsi son pouvoir merveilleux. Grâce à ces récits, on peut remarquer que, parmi les questions posées à l'immortel, ce sont souvent les problèmes de santé qui entraînent les fidèles à demander un rêve. Curieusement, ce n'est pas nécessairement le malade lui-même qui requiert le rêve, mais le conjoint ou un descendant[1].

Les parents d'un fidèle étaient malades à la maison. Aussi celui-ci vint-il au Zhinan gong demander un rêve à leur place. Dans son rêve, il vit deux petites charrettes qui dévalaient l'une derrière l'autre. L'interprète déclara : « Ce rêve est un mauvais rêve, il n'y a aucun moyen de les guérir. » Quand arriva le 5e mois, le père du fidèle mourut, le 7e mois ce fut sa mère.

La femme d'un fidèle habitant Taibei tomba malade et resta alitée. La maladie s'aggrava de jour en jour. On rechercha partout des médecins célèbres, mais ce ne fut d'aucun effet. Le fidèle, très inquiet de cela, vint au Zhinan gong demander un rêve. Il vit en rêve de l'eau s'écoulant d'une chambre, puis cette pièce s'effondra aussitôt. L'interprète lui dit : « La chambre représente le corps de quelqu'un, l'eau qui coule et l'effondrement signifient que le corps s'affaiblit et ne peut plus résister. » Le fidèle alla en hâte demander à l'immortel un peu de bonheur et de longévité en faveur de sa femme. D'abord l'immortel refusa. Alors le fidèle réitéra sa demande par 3 fois et fit le vœu que si sa femme guérissait, il contribuerait avec joie à la construction d'un temple au Buddha. Plus tard, l'immortel lui permit d'honorer le Boisseau pour écarter les fléaux. Quand ce fidèle eut achevé sa prosternation, la maladie de sa femme vint à guérir grâce à l'action conjuguée de l'immortel et de plusieurs médicaments. Elle est maintenant à nouveau en très bonne santé.

La dame Chen demeurant dans le canton de Shenkang était une fidèle sincère de Luzu. Une nuit, la vieille Chen, sa mère, rêva que ses dents de derrière tombaient et qu'elle portait une paire de sabots de bois pour aller à Shenkang acheter un cercueil dans une boutique. A ce moment, on ne se rendit pas compte que l'immortel avait tout spécialement envoyé ce rêve à la vieille femme en récompense de sa ferveur, dans l'espoir que celle-ci rechercherait le faste et éviterait le néfaste. Un an plus tard, la vieille mourut de maladie, les membres de la famille Chen allèrent acheter un cercueil dans la même boutique que celle du rêve. Madame Chen, très affligée, déclara que, si cette année-là, après le rêve de l'immortel, elle était montée aussitôt sur la montagne pour le prier de lui indiquer le moyen d'éviter les difficultés, peut-être sa mère serait-elle maintenant encore en vie.

Dans ces 3 récits, les rêves annoncent une situation différente. Le premier, dira l'onirocrite, est un mauvais rêve contre lequel il n'y a rien à faire. Les immortels ne sont pas en mesure de sauver quelqu'un dont la durée de vie touche à son terme. Dans le second récit, l'immortel retrouve son pouvoir salvateur grâce au vœu du rêveur de faire œuvre

(1) Dans la Grece ancienne, le malade, admis dans le sanctuaire, attendait jusqu'à ce que le bon rêve où apparaissait Asclépios le délivrât de ses maux.

de bienfaisance. Le troisième récit relève d'un genre un peu différent. Là, le rêve n'est pas demandé. C'est l'immortel qui avertit le malade du mauvais sort qui l'attend.

Le symbolisme utilisé dans ces rêves est relativement clair et conforme aux interprétations des clefs des songes. Les charrettes qui dévalent la montagne, l'eau qui s'écoule d'une pièce qui finit par s'effondrer, les dents qui tombent sont des signes néfastes. Car, la voiture évoque une carrière officielle et aller en voiture est signe d'obtention de richesses ou d'un poste de fonctionnaire, mais lorsqu'une voiture se brise, à coup sûr on aura des ennuis; l'eau qui s'écoule de la maison est néfaste comme les humeurs qui s'écoulent du corps, la pièce qui s'écroule annonce une maladie ou de gros ennuis; les dents qui tombent signifient explicitement le deuil des parents. Mais dans ce dernier rêve, d'autres symboles restent inexpliqués par l'onirocrite : les sabots de bois et surtout l'achat du cercueil qui est ici comme un signe clair de deuil alors qu'il exprime toujours un signe faste par lequel on acquiert des richesses ou on devient fonctionnaire.

D'autres histoires ont trait à la réussite professionnelle :

Cai, un fidèle habitant Zhanghua, vint au Zhinan gong pour solliciter un rêve. Il invoqua l'immortel pour qu'il l'éclaire sur les examens d'entrée à l'université. Dans son rêve, il vit un homme à bicyclette, très détendu, qui arrivait sur un grand stade. Sur le stade se trouvait un groupe d'étudiants en train de sauter en hauteur. A l'entrée on récitait la théorie de la conductibilité de l'électricité. L'interprète déclara : « Aller à bicyclette détendu signifie que l'examen sera très facile pour vous, vous pourrez le passer très détendu. Sauter en hauteur a le sens de s'élever; un lettré a du goût pour ce qui est élevé. Mais les études d'électricité exigent beaucoup d'efforts et de travail. » Cai suivit les directives de l'immortel et, cette année-là, fut admis dans la section d'électricité de l'université de Taiwan et il est maintenant l'un des meilleurs ingénieurs du pays.

Une vieille femme du nom de Sun, demeurant sur le mont Yanshui, avait un fils qui voulait aller en ville pour gagner sa vie dans le commerce et avait quitté son village. Il était pourtant à craindre que le commerce ne lui assure pas l'essentiel. Et, en effet, cherchant à faire preuve d'adresse, il aboutit à l'échec. Il n'avait plus d'emploi et la famille se trouvait dans la gêne. Un ami conseilla à la vieille femme de demander un rêve au Zhinan gong et lui dit que les indications de l'immortel étaient extrêmement efficaces. Quelqu'un gravit alors la montagne pour demander un rêve. Cette nuit-là, la vieille vit en rêve qu'elle escaladait 3 degrés pour arriver sur un terrain plat. L'onirocrite déclara : « Escalader des degrés, c'est s'élever, cela manifeste un bon présage, car les gens qui veulent s'élever progressent. » Trois ans plus tard, la vieille femme déménagea avec toute sa famille à Taibei. Maintenant la famille tient commerce dans Songjiang lu, les affaires sont prospères. Les 3 années ce sont les 3 degrés du rêve de l'immortel, le déménagement de la montagne à Taibei, c'est l'arrivée sur un terrain plat, dans le rêve.

> Un homme du nom de Jia Xiu, qui avait un atelier métallurgique à Xinzhu, vint au Zhinan gong prier l'immortel de lui indiquer un type de produit suffisamment adapté pour augmenter la production de l'atelier. Dans son rêve, il vit une multitude de pompes à eau. Une fois rentré à Xinzhu, en hâte il mit au point une machine pour fabriquer des pompes à eau. Cette année-là, au 4e mois, il y eut une longue sécheresse. En ville, la demande de pompes ne pouvait être satisfaite et on se ruait pour acheter les pompes produites par cet atelier.

Les interprétations de ces 3 rêves sont là encore courantes. Dans le premier cas, le symbole de la bicyclette (*zixingche* 自行車) est semblable à celui d'une voiture ou plutôt de la catégorie des véhicules définie par le terme générique *che* 車. Il est conforme à l'interprétation des clefs des songes (obtention de richesses, accès à un poste de fonctionnaire). Le saut en hauteur indique clairement la marque de l'ascension sociale. De même, dans le 2e rêve, la réussite est indiquée par l'ascension de degrés. Le 3e rêve ne comporte aucun symbole, le conseil de l'immortel est limpide.

Enfin, parmi les questions posées à Lu Dongbin figurent les problèmes de mariage et de descendance .

> Une vieille femme, nommée Zheng et habitant Beigang, était embarrassée par le mariage de son fils aîné, car l'amie de son fils allait à l'encontre des habitudes; récemment elle s'était querellée avec le fils et voulait qu'ils se quittent La vieille dame ne pouvait supporter de voir son fils tourmenté par ce dilemme Elle pensait que tous les deux se fréquentaient depuis de nombreuses années, que leurs sentiments étaient très bons et voyait d'un bon œil cette jeune fille devenir sa belle-fille Mais ce problème avait surgi de manière inattendue. Un vieil homme lui dit «L'union d'un garçon et d'une fille est fixée par les générations antérieures, après mûre réflexion, comment peut-on hésiter ? » Alors la vieille Zheng pria en secret quelqu'un d'aller au Zhinan gong brûler de l'encens, demander un rêve et solliciter les instructions de l'immortel . les deux jeunes gens avaient-ils oui ou non une affinité qui leur permette de devenir mari et femme. Cette nuit-là, la vieille Zheng vit en rêve trois très grands et merveilleux bambous verts, dressés jusque dans les nuages et parfaitement alignés L'onirocrite déclara «*Zhu* (bambou) se prononce en taiwanais comme *de* (vertu), on peut comprendre que c'est le *de* de *gongde* (mérite), quelqu'un a de la vertu Le bambou pousse très haut, il a une tête et une queue, cela signifie que cette affaire a un début et une fin les deux personnes ont motif à devenir mari et femme et pourront vieillir ensemble. Les trois bambous signifient que cet événement se réalisera au cours du 3e mois. » Quand arriva le 3e mois, le fils de la vieille Zheng épousa effectivement la jeune fille. Une fois mariés, leur bonheur fut parfait et ils demeurent maintenant à Taoyuan

Ce rêve est apparemment obscur, peu significatif et, en tout cas, sans rapport avec la question à résoudre. Or le grand art de l'onirocrite

pour faire surgir une solution est de recourir à une autre technique divinatoire, l'onomatomancie Ainsi, le bambou *(zhu)* se prononce en taiwanais *tək*, exactement comme la vertu *(de)*. L'élément du rêve considéré comme essentiel par l'onirocrite devient porteur de signe et l'analyse peut être poursuivie et complétée.

Les pronostics issus de ces rêves inspirés sont dans l'ensemble plutôt favorables aux rêveurs, dans 5 cas sur 6 (si l'on veut bien excepter le rêve d'avertissement envoyé par l'immortel qui n'a pas été compris par le rêveur). Un seul de ces rêves exprime un destin tragique contre lequel on ne peut rien. Tous les pronostics dégagés par l'onirocrite du Zhinan gong se sont ici réalisés, mais il est probable que dans un cas contraire on en aurait peut-être oublié le récit On notera en outre que l'analyse du rêve non demandé a été menée *a posteriori*.

* * *

En bref, si les rêves incubatoires sont fréquemment interprétés à la lumière des clefs des songes, celles-ci ne sont en fait que le simple prolongement des clefs les plus anciennes, pas même actualisées. Notre tâche n'a été que de chercher à dégager cette pérennité Sans entrer dans une recherche générale sur l'activité onirique chinoise ou même sur l'importance actuelle des clefs des songes, on peut constater que les rêveurs dégagent peu à peu leurs propres analyses de ce contexte : dans l'enquête de W. Eberhard sur l'environnement social du rêve[1], aucun des rêveurs interrogé ne se réfère aux clefs des songes pour donner l'explication de ses rêves. Les oniromanciens eux-mêmes disparaissent L'intérêt se retrouve surtout dans le goût, toujours manifeste, pour les histoires extraordinaires parmi lesquelles les histoires de rêves sont en bonne place[2]

(1) « Social interactions and social values in Chinese dreams », in W Eberhard *Moral and social values of the Chinese*, Taipei, Ch'eng-wen, 1971, pp 27-95

(2) Par exemple, Mao Pengji 毛鹏基, *Yimeng xuanbian* 异梦選編 (Anthologie de rêves extraordinaires), Taibei, Yayan chubanshe, 1972, 508 p

La composition des caracteres chinois a ete effectuee par le Département de Recherches Linguistiques (ALFA) de l'Université Paris VII

COMPTES RENDUS

S. Theodore BASKARAN, *The Message Bearers. The Nationalist Politics and the Entertainment Media in South India 1880-1945*, with an Introduction by Dr. Christopher Baker Cre-A : Madras, 1981 [16] 203 p.

Le livre de B. vient à son heure pour attirer l'attention sur trois formes de ' mass-media ', le théâtre populaire, la chanson et le cinéma, qui contribuèrent à leur façon à la diffusion et au triomphe de l'idéologie nationaliste dans l'Inde méridionale. En 200 pages, l'ouvrage n'est pas une somme et, aussi bien dans la période que dans le choix des media étudiés, B. accorde aux décades récentes et au cinéma un traitement privilégié. Mais son livre a une valeur exemplaire, parce que c'est la première synthèse dans un domaine important des études régionales, tant littéraires qu'historiques, sur un thème trop peu exploré, parce que c'est un sérieux effort pour exploiter des sources originales et des témoignages d'accès difficile, parce qu'enfin la présentation de cette documentation neuve est ici particulièrement soignée. On trouve dans ce livre une liste des recueils de chants nationalistes, une filmographie du cinéma tamoul muet de 1916 à 1932 (le chiffre de 108 films est parfait mais B. prévient que la liste ne peut prétendre être exhaustive), il manque peut-être un catalogue des disques mais nous savons l'énorme effort d'enquête que cela représenterait; on trouve en revanche un glossaire et un remarquable index (plus de 16 pages sur 2 col.) très complet et détaillé, à porter au crédit de l'éditeur et de son équipe, il faut dire enfin que l'impression très soignée n'a laissé subsister que de très rares coquilles, ce qui dans le traitement de l'anglais en Inde devient exceptionnel. Le choix même des documents d'archive pour l'illustration révèle un certain effort, même s'ils furent de reproduction délicate.

Un parallèle s'impose d'ailleurs. En 1980, l'Université de Madras a publié sous le titre *The History of the Growth of Tamil during the Indian War of Independance* la version anglaise d'un livre tamoul du Dr M. P. Sivagnanam, *Vīṭutalai pōril tamiḻ valarnta varalāṟu*, paru en 1970, œuvre un peu anecdotique de militant qui témoigne sur les modalités de son action plus qu'il ne les analyse, ouvrage à la fois plus large et plus superficiel, mais d'une information également originale et plein de détails qu'il est intéressant de comparer avec le livre de B.

On s'étonne toutefois que ce dernier soit d'une méthode plus rigoureuse et ait une présentation plus académique que la publication de l'université laquelle ignore références, index et orthographe, ceci pour ne rien dire du choix même de l'œuvre éditée, plus politique que scientifique. Les deux ouvrages par leur sujet beaucoup plus que par leur approche se recoupent donc assez largement, indice de l'intérêt récent des intellectuels tamouls pour ces aspects du nationalisme que les études antérieures, émanant souvent d'étrangers, avaient sous-estimés Si dans la première partie de son livre B. utilise de façon assez personnelle sa documentation, celle-ci est cependant commune avec les travaux qui ont défloré son sujet En revanche, dans la seconde moitié, non seulement son apport est intégralement original mais il faut souligner qu'il s'agit d'une sorte de résurrection. A une exception près, le film historique *Marthanda Varma* (1931), le cinéma muet tamoul est en effet pratiquement perdu, la pellicule ayant disparu avec les firmes, par économie. En l'absence d'archives, le travail de B repose essentiellement sur des interviews originales, des documents privés, des souvenirs. Son texte est donc une page irremplaçable de l'histoire du cinéma Une première esquisse en avait paru dans le *Journal of Tamil Studies* n° 11, juin 1977 (pp 24-44) reprise dans *Cinema Vision India*, nouvelle revue du cinéma indien publiée à Bombay, dont les deux premiers numéros sont remarquables. Le n° 1 (janvier 1980) tout entier consacré aux pionniers du cinéma indien et à l'ère du muet permet de restituer au travail de B son contexte indien global 80 % des films muets indiens sont en effet sortis de la Province de Bombay et non de Madras. Ceci en attendant l'ouvrage de B V Dharap, *History of the Indian Film Industry, Silent Era 1896-1934*, en préparation. Il faudrait que les amateurs de cinéma qui ne connaissent de l'Inde que Satyajit Ray ou Mrinal Sen et de l'univers évoqué par B que ce qu'en laissent entrevoir les films anglo-indiens de James Ivory, *Shakespeare wallah* ou *Bombay Talkie*, aient accès à ces sources authentiques..

Mais avant de présenter brièvement le contenu du livre de B , il nous faut revenir à l'historiographie indienne de la Province de Madras pour la même période et, c'est d'ailleurs un peu l'objet de l'introduction de Ch. Baker, à ce qui constitue la toile de fond du livre, un paysage idéologique que B. n'évoque pas parce qu'il le tient pour acquis chez ses lecteurs. Il nous faut aussi, pour mieux mesurer l'originalité de ce qu'il apporte, nous demander comment l'abondante littérature consacrée au nationalisme régional indien peut encore connaître, et, avec elle, l'histoire littéraire tamoule, d'aussi étranges lacunes.

Ainsi le théâtre était pratiquement absent des histoires de la littérature où l'existence reconnue de formes lyriques ou folkloriques de l'art dramatique n'a pas réussi à assurer plus d'une brève mention à des genres tels que *paḷḷu*, *kuṟavañci*, *nonṭi nāṭakam*, *kīrttanai nāṭakam*, qui ont pourtant chacun leurs classiques[1]. Les années récentes ont modifié cette image. Dès 1975, un séminaire de l'université de Madras consacre

(1) Kamil Zvelebil *Tamil Literature*, O Harrassowitz 1974 (Coll A History of Indian Literature) consacre aux écrits dramatiques 5 pages sur 316

un jour à l'histoire de la musique et du théâtre[1], association intéressante car la tradition semble mal dissocier de l'art lyrique et de la danse l'art dramatique, tout cela étant parfois regroupé sous l'invocation de l'opéra. Pour donner un ordre de grandeur, une récente histoire du théâtre tamoul[2] a relevé les noms de 73 troupes et 1569 pièces ' tamoules ' auxquelles s'ajoutent pour les genres traditionnels cités ci-dessus 172 titres, cependant que l'inspiration moderne paraît plus souvent encore tirée de l'extérieur car on totalise avec les adaptations du sanskrit (46), celles, plus nombreuses, de Shakespeare (87) et du théâtre occidental en général, de Molière à Ibsen (68), 201 titres On s'étonne que cette masse de 2000 ouvrages modernes ou contemporains n'ait pas davantage été prise au sérieux par le sociologue et l'historien, et que les thèses universitaires consacrées à l'histoire de certains genres ou de certaines périodes n'aient pas encore atteint un plus large public. Il faut aussi rappeler l'avertissement de B sur la fragilité du théâtre populaire . les représentations n'ont souvent laissé aucune trace écrite et les canevas conservés ne rendent pas l'écho des plus originales performances improvisées.. Tout cela est aussi vrai ailleurs en Inde malgré de notables exceptions marathes ou bengalies ou l'intérêt disproportionné suscité par le folklore de Sri Lanka. Bref, outre la suprématie du théâtre sanskrit, longtemps la musique et la danse l'ont emporté sur le dialogue et l'intrigue, remarque qui resterait pertinente pour une partie de la production cinématographique elle-même Si, à cause notamment de l'abondance des stéréotypes, l'intérêt d'une étude littéraire est ici médiocre, l'étude sociologique des répertoires, des auteurs et des troupes (familles et groupes), des patronages et des publics reste à faire, et B. apporte pour cela de nombreuses suggestions et informations, notamment sur le rôle des compagnies dramatiques et des zamindars ou grands propriétaires terriens qui les protègent (qu'on songe au *Salon de Musique* film de Satyajit Ray!)

Inversement, la chanson populaire bénéficie d'un intérêt accru de la part des cercles académiques . éditions et études en langue tamoule se multiplient jusqu'à pléthore Liées aux travaux quotidiens, aux rythmes de l'année et de la vie, aux fêtes religieuses, etc . elles enregistrent toutefois davantage les traits permanents de la société traditionnelle que ses aspirations au changement De plus les considérations techniques sur le folklore, les usages, les rites ou les métiers, ou sur la dialectologie,

(1) Voir *Perunkāppiyac ciṟṟilakkiyap perun tamiḻ* ed par N Cañcīvi, Univ de Madras, 1975, pp 229-294 et 402-409 C'est aussi a la suite de conferences faites a l'Universite en 1977 que Ku Cā Kirusnamūrtti publia en 1979 a Madras une histoire du theatre tamoul, *Tamiḻ nātaka varalāṟu*, XXIV, 212 p , ou se retrouvent, notamment sur les personnes, de nombreuses informations utiles (sans index !)

(2) En tamoul, Caktipperumāl, *Tamiḻ nātaka varalāṟu*, Madurai, 1979, etude surtout chronologique , voir sussi, par A N Perumāl, *Tamiḻ nātakam Ōr āyvu*, Madras 1979, etude critique des origines a 1900 qui ajoute à la liste du premier livre sur les genres traditionnels les *kummi*, chants dramatiques qui sont a peine du théâtre , la comparaison des listes entre les divers ouvrages invite a quelques réserves d'érudition Plus rigoureux et riche de comparaisons a faire avec le chapitre que B consacre au theâtre, voir aussi S A K Durga, *The Opera in South India*, Delhi 1979, qui évoque les diverses formes du theâtre lyrique

ont souvent aseptisé le genre et tué toute approche psycholinguistique qui reconnaîtrait au langage un certain pouvoir d'agression. Comme dans l'édition de la collection du Collector Percy Macqueen par Ki. Vā. Jakannātan̲, *Malai-y-aruvi* (Tanjore 1958), les expressions trop vulgaires ou trop explosives sont volontiers expurgées des textes publiés. Sous la houlette de N Vanamamalai la sociologie du folklore s'est enrichie de nombreux inédits mais n'a pas dévié d'une idéologie marxiste un peu élémentaire[1] C'est d'ailleurs, et en partie grâce à lui, dans le traitement des ballades ' historiques ' que l'inventaire de l'expression populaire du nationalisme tamoul a été poussé le plus loin, avec l'étude des diverses oppositions à l'East India Company, de la part des Pal̲aiyakkarar (Poligar) du Tirunelveli ou des Mutins de Vellore. La dernière décade du XVIIIe s. aura fourni le sujet de pièces patriotiques (interdites!) au répertoire des frères T. K. Shanmugam après 1930, *Oomaithurai*, *Kattabomman*, *Marudu Pandyan*, la bataille de Panchalankurichi (B. p 40), avant même d'entrer dans l'histoire régionale au titre de la première guerre indienne de l'Indépendance[2]. Cette flambée de révolte était déjà une page tournée depuis un demi-siècle quand éclata la « Grande Mutinerie » de 1857. Il faut, pour l'histoire du nationalisme tamoul, enregistrer ce décalage il explique l'apparente « indifférence » des lettrés tamouls à 1857 n'avaient-ils pas déjà d'autres héros à célébrer ?

Quand à la référence que donne Baker à l'étude de K. Nambi Arooran[3] sur le mouvement ' Tamil̲ Icai ' en musicologie, il s'agit beaucoup moins de chansons populaires que d'un débat souvent érudit et volontiers politique où la musique dévotionnelle occupe la plus large place et les perspectives du mouvement de la renaissance tamoule évoquées à ce propos auraient de tout autres implications culturelles et politiciennes que le folklore villageois.

Celles-ci font l'objet des études de politologie assez nombreuses publiées sur l'évolution de la Province de Madras face à la montée du nationalisme indien dont elle apparaît comme une intéressante variation Les sources de telles études sont trop rarement en langue tamoule Les publications vernaculaires échappaient en effet souvent au dépôt légal. L'énorme masse de littérature très populaire, sous forme de petites brochures, engrangées à l'India Office Library est encore en cours de recensement détaillé (à l'initiative de John R Marr), la bibliographie des livres tamouls entreprise par le gouvernement de Madras, *Tamil̲ nūl vivara aṭṭavaṇai*, n'est parvenue, après une quinzaine de volumes

(1) Par exemple, N. Vanamamalai, *Studies in Tamil folk literature*, Madras 1969 Mort en 1980, l'auteur animait depuis 1970 le journal *Ārāycci*, expression d'un groupe de recherches sur le folklore tamoul Voir aussi les deux brefs volumes (un anglais, un tamoul) réunis pour son 60e anniversaire, *New dimensions in Tamil Studies*, Madras-Palayamkottai, 1978

(2) K Rajayyam *South Indian rebellion The first war of Independence 1800-1801* Mysore 1971 La bibliographie, depuis les *Military Reminiscences* du Cnel James Welsh (2 vols Londres, 1830) jusqu'aux plus récentes éditions de textes sur Kattappomman̲ à Madurai par Vanamamalai ou Ti Natarācan, est abondante et internationale

(3) The beginning of the Tamil Icai Movement *Journal of Tamil Studies* 7, juin 1975, et *Tamil Renaissance and Dravidian Nationalism 1905-1944*, Koodal Publishers, Madurai, 1980

déjà publiés, qu'en 1925; tout cela pour ne rien dire des collections de journaux, des archives privées et enfin des archives officielles (environ 14,5 km de rayonnages au Madras Record Office[1]). La contribution des éditeurs de Madras (notamment G. A. Natesan and C°) apporte une énorme masse de discours, pamphlets politiques et esquisses biographiques, et aussi une presse abondante, en langue anglaise puis en tamoul, qui attend encore une étude définitive[1] De tout cela, largement évoqué dans le livre de M P. Sivagnanam mais de façon peu systématique, émerge en fait une vision à la fois doctrinaire et élitiste, une sorte de débat politique urbain d'où les masses tant citadines que villageoises sont souvent absentes ou seulement réintroduites par le biais d'études sur des communautés de castes.

C'est ce débat qui fait l'objet de travaux désormais classiques dont la connaissance est nécessaire à la bonne intelligence du livre de B. Ainsi les livres de R. L. Hardgrave sur le D M K et surtout sur les Nadars, et de E. F. Irschick, *Politics and Social Conflict in South India* (Univ. of California, 1969) ont au cours des années 60 précisé les contours de ces mentalités et groupes sociaux ' non-brahmanes ' du pays tamoul et les bases intellectuelles du ' séparatisme ' tamoul La décennie suivante allait apporter avec un autre ' tandem ' de politologues, D. A Washbrook et Ch Baker lui-même, une vue plus pragmatique de la vie politicienne et des conflits d'influences dans l'exercice du gouvernement provincial, bref une dimension de réalisme politique (v.g. le Justice Party face à ' la clique de Mylapore ') qui éclaire les attitudes tactiques et l'arrière-plan économique des forces en présence, ce qui contraint à nuancer les fidélités aux idéaux définis précédemment, et par conséquent à ne pas s'appesantir sur la diffusion de ces derniers au niveau des masses[1] On assisterait plutôt à la démystification du message politique qu'à une étude de ses moyens d'expression. . Comme enfin la littérature proprement anthropologique, disons, par schématisme, celle qui va de Brenda Beck à Michael Moffat, soit d'une micro-région (Coimbatore) à une micro-communauté (intouchables), ne se réfère que très accidentellement à des thèmes de la vie politique, et moins encore en termes d'histoire, on voit combien sur ce très vaste rayon, le livre de B peut encore apparaître original dans son dessein comme dans son information

L'introduction de Ch. Baker au texte de B donne un panorama du mouvement de ' political regeneration and cultural revival ' qui depuis le XVIIIe siècle traverse le pays tamoul et, tant en histoire que dans

(1) Le centenaire (1878-1978) du *Hindu* a donne lieu a deux recueils memorial et apologie, peu critiques On est toujours contraint de partir de l'etude de Margarita Barns *The Indian Press*, Londres, 1940 et du Rapport Officiel de 1955 par J Natarajan pour parvenir à des synthèses plus régionales de Nadig Krishna Murthy *Indian Journalism*, Univ of Mysore, 1966, ou S P Sen édit , *The Indian Press*, Calcutta, 1967, a, en tamoul, Mā Nā Ilaṅkōvaṉ, *Intiya Italkal 1780-1858*, Madras 1981, sur les origines et Somalay, *Tamil Italkal* Univ de Madras 1975, sur la presse tamoule A signaler un aperçu vivant mais documenté par R A Padmanabhan, The world of Tamil Journalism, série d'articles en cours de publication (environ 40 a ce jour) dans *The Indian Review*, un mensuel de Madras fonde par G A Natesan en 1900 et qui mériterait a lui seul une sérieuse monographie

l'évolution de la littérature, tend à l'exaltation de la civilisation et de la langue tamoules Il fallait en effet évoquer ici à la fois les mythes communs aux lettrés et aux politiciens et aussi ce qui devait séparer la recherche historique et la créativité littéraire d'un côté, de la propagande politique de l'autre, bref esquisser cette indispensable histoire des mentalités dont B pouvait considérer la connaissance comme implicite chez ses lecteurs tamouls Ainsi l'espèce d'âge d'or de la première civilisation tamoule du Sangam reconquis par l'érudition du XIX[e] siècle, tant britannique que tamoule, est devenu un mythe, celui d'un paradis perdu dont les tamouls voient l'entrée gardée par les brahmanes aryens et les Musulmans (Malik Kafur incendia les abords de Madurai au début du XIV[e] s.) avant de l'être par les Anglais, et à la limite par les Telugus eux-mêmes si l'on suit par exemple M. P Sivagnanam dans ses humeurs . Sur le plan de la langue, s'affronteront les exigences peu compatibles d'un purisme intransigeant et d'une large communicabilité . On devine que dans le concert nationaliste indien, la partition tamoule offre des notes originales Ainsi, un siècle après les prémisses des années 1792-1806, l'agitation swadeshi à Tuticorin, puis une brève flambée terroriste, réunissent pour une courte période dans les mêmes aspirations et les mêmes ferveurs tamoules des gens aussi différents que V. O Citamparam Pillai, Subramanya Siva, V. V. S. Aiyar, Vañci Aiyar (le brahmane meurtrier du Collector Ashe) ou Nilakanta Brahmacāri Mais, très vite et trop souvent, les clivages idéologiques allaient être la cause d'autres partages et rompre l'union sacrée des nationalistes contre l'envahisseur anglais. Il faut se souvenir qu'une partie de l'histoire politique du pays tamoul peut s'écrire à partir des vies parallèles de C. Rajagopalachari et de E. V Ramaswamy Naicker (tous deux nés en 1879, morts le premier en 1972, le second en 1973) deux ' déviants ' du parti national unique, l'un brahmane assez traditionnaliste, l'autre idéologue athée dravidien, à moins que leur cadet, congressiste fidèle, Kamaraj ne vienne introduire une tension tripartite ! Nous touchons ici aux sensibilités profondes de la mentalité tamoule aujourd'hui encore, elles expliquent par la mobilisation d'une partie des énergies au profit de ces conflits latents, pourquoi le nationalisme n'a pas toujours, à Madras, pris la forme d'une grande épopée populaire De ces demi-teintes, qui font tout le charme des *Chronicles of Kedaram* de K. Nagarajan (Asia Publishing House 1961) le livre de B. porte indirectement témoignage, par exemple par les temps morts de sa chronologie, car à certaines dates les ' message bearers ' sont assez discrets et comme apathiques (v.g. p. 37), ou quand sont évoqués les remous des ' sanatanistes ' orthodoxes autour du film *Bhakta Cetha*, sur la foi d'un savetier (p. 123-24) le cinéma est un extraordinaire miroir de la société.

Baker n'a fait qu'esquisser les dimensions du problème, que son introduction présente un peu comme à travers une sorte d'hiatus entre un temps long, celui de l'élaboration d'une idéologie tamoule (histoire et langue) des origines à la génération que symbolise assez bien M. P. Sivagnanam lui-même, et la période plus brève où certains aspects du renouveau politique ou littéraire s'expriment par la médiation de la

culture populaire, ce qui est proprement le champ d'investigation de B lui-même[1]

C'est un pas vers une sociologie du théâtre tamoul — un sujet capital et à peine exploré — que nous faisons avec le premier chapitre consacré au théâtre populaire et à la montée du nationalisme. L'évolution retracée est instructive une très lente ascension jusqu'en 1919, un moment de ferveur entre 1919 et 1925, puis on marque le pas à nouveau et la tendance enfin est renversée à partir de 1931 où le rythme s'accélère malgré la concurrence sensible du cinéma parlant, une concurrence à laquelle la guerre apportera une rémission B. a eu raison d'insister sur le fait que le théâtre traditionnel (sujets mythologiques, danse, musique, etc.) qui était le seul instrument de communication de masse appartient à un genre d'évasion, et ne se mobilisa que très lentement au service des aspirations nouvelles Il retrace les conditions d'apparition et de développement du théâtre moderne, notamment l'implantation de plus en plus florissante entre 1870 et 1920 des compagnies dramatiques, à l'imitation des Parsis et des Marathes puis des Telugus, et aussi la multiplication des clubs d'amateurs, plus urbains et plus élitistes. Fâcheuse dichotomie d'ailleurs, car les compagnies mirent longtemps à intégrer leur répertoire et leur style déclamatoire traditionnels aux courants nouveaux et à acquérir pour leurs acteurs une respectabilité décente, cependant que les clubs d'amateurs ont parfois[2] contribué à enliser le théâtre dans des conventions littéraires qui l'éloignaient du grand public. Ils ont aussi contribué, B. ne le dit pas, à supplanter par des pièces courtes les interminables spectacles traditionnels Il y eut en effet une querelle entre les ' evening performances ' novatrices et

(1) Avant de detailler ce qu'il apporte, voici encore deux illustrations frappantes du vide ideologique qu'il aide a combler En 1974, l'université de Madras organise un important séminaire sur *Indian Freedom and Tamil Literature* (publie sous la direction de N Sanjeevi), le théâtre et la chanson sont pratiquement exclus du panorama et le cinéma franchement ignoré Le plus populaire des romanciers tamouls contemporains, excellent echo sonore de son temps, Jeyakāntaṉ publie, la même annee, ses réflexions politiques d'homme de lettres, *ōr ilakkiyavātiyiṉ araciyal anupavankal* Occasionnellement il fait eclater son peu de sympathie pour le cinema ou il voit surtout un divertissement ou l'opium des classes laborieuses, comme il l'avait montre par un roman de 1972 veritable requisitoire, *Cinimāvukku pōṉa cittālu* (la journalière qui allait au cinema) Cela ne l'a pas empêche d'adapter des romans a l ecran mais sans jamais cacher que c'etait pour lui un peu dechoir En revanche son premier souvenir (oc p 21) est la decouverte d'un volume des chants patriotiques de Bharati, et son exploit d'enfant fut d'aller clamer devant le poste de police la chanson de ralliement des manifestants « accamillai, accamillai, accameṉpatillaiyē » (nous n'avons pas peur !) Le contraste est intéressant entre cette image d'Épinal respectable qu'il entend laisser de lui-même et le rejet méprisant du cinéma dans le pays ou ce dernier tient en fait une place exceptionnelle dans la culture des masses, dans l'economie pour ne rien dire d une vie politique ou un acteur est chef de Gouvernement local et son rival auteur, realisateur et pere d'acteur de cinema (selon certaines informations difficiles a verifier il circulerait un million de roupies par mois a Madras pour le seul marche noir des places)

(2) Pas toujours B cite, tout comme M P S qui en fait grand eloge oc p 166-167), la Suguna Vilasa Sabha de Pammal Sambanda Mudaliyar qui eut un role fort positif Il ne paraît pas connaître les souvenirs publiés par le fondateur, en tamoul, tel *Nātakamētai niṉaivukal* (titre seul, en anglais ' *Over Forty Years before the Footlights* 3 parties Madras Peerless Press, ?-1935), etc

les ‘ night performances ’ plus conservatrices qui durent céder[1]. Entre l’« escapism » du théâtre populaire et « the elitist apathy towards popular arts » (p. 29) on comprend que le progrès de la politisation ait été lent. B. toutefois ne parle pas, comme R. Srinivasan l’a fait à propos de V. G. Suryanarayana Sastri[2], d’une véritable *trahison des clercs*. Comment ne pas y songer pourtant par comparaison avec les intelligentsia marathe ou bengalie, ou en mesurant les piètres résultats obtenus par V. G. S. Sastri face à l’espoir qu’il avait fait naître en 1902 chez un homme aussi lucide que G. Subramania Iyer[3], éditeur du *Hindu* et propriétaire du *Swadesamitran* alors les deux plus remarquables quotidiens de Madras ?

B. rend cela plus sensible par ce qu’il dit de l’influence telugu qui se révéla exemplaire, tant par la vitalité des compagnies largement patronnées par les zamindars, dans les districts telinga de Guntur, Bezwada, Rajahmundry, etc., que par leur créativité littéraire qui sut enrôler les genres traditionnels et folkloriques au service de thèmes sociaux et patriotiques. Madras avait connu sa phase d’activisme politique entre 1907 et 1911, mais, malgré la relance élitiste d’Annie Besant pour le Home Rule dès 1914, il faut attendre 1919-1921, les massacres d’Amritsar et le mouvement de Non-coopération, pour infuser au théâtre tamoul une vigueur nouvelle, grâce notamment à l’action lucide et énergique de Navalar S. Sathyamurthy engagé dans le militantisme politique autant que dans la pratique des arts dramatiques. B. distingue trois éléments progressistes dans le théâtre populaire : 1) le rôle des chants nationalistes plus ou moins intégrés à la pièce, chantés à l’entracte ou en récitals d’acteurs spécialisés, 2) les thèmes sociaux, mariage d’enfants, dot, corruption, hypocrisie des prêtres, empruntés au roman ou à l’agitation politique réformiste du Congrès et du telugu Veerasalingam Pantulu (Depressed Classes Mission Society à Madras, 1909) mais qui seront tantôt identifiés au nationalisme (Gandhi et les Frères Ali à Madras en 1919) tantôt thème d’unité et tantôt pomme de discorde, 3) les thèmes nationalistes proprement dits, qui vont de l’allégorie politique voilée à un sujet de propagande explicite : Gandhi, Tilak, le khaddar, le patriotisme, etc.

Après une nouvelle période de stagnation ou de désarroi, le théâtre va retrouver l’inspiration nationaliste dans la mobilisation générale qui entoure le mouvement de désobéissance civile. Ce n’est pas un hasard si ce mouvement, les satyagraha, marches pour le sel, et piquets

(1) Écho dans l’Appendix I a *Bhoja Charitram An Original historical Drama in Tamil* par T. N. Narayana Sastri (3e éd. Madras 1916, la pièce date de 1900) qui tout en souhaitant voir jouer sa pièce en deux nuits propose aux acteurs des découpages pour une soirée plus brève et même pour un simple lever de rideau !

(2) The Tamil intelligentsia as modernizer — A Story of Failure — in *Parilimār Kalaiñar nūrranlu vilā malar* Madurai, 1970, p. 174-185. Notons que dans ce recueil on date du 15 août 1895 la première de *Rūpāvali*, que B. place en 1897, qui est la date à la fois de *Kalāvali* la seconde pièce de V. G. S. Sastri et de son traité de dramaturgie tamoule *nālaka Iyal*.

(3) Voir sa remarquable préface à *Māna vijayam*, (le Triomphe de l’honneur) pièce historique tamoule de V. G. S. Sastri, Madurai, 1902.

devant les débits d'alcools voient côte à côte C. Rajagopalachari et E. V. R. Naicker. A partir de 1931, le nationalisme s'affiche, et les plus embourgeoisés des acteurs ont des gestes politiques. Ils devront d'ailleurs au rôle politique qu'ils se donnent à la ville une ascension sociale très considérable et une reconnaissance apparemment durable. Ce sont les années de gloire des frères T. K. S. dont le répertoire exalte les traditions patriotiques tamoules ou indiennes, avec les œuvres de Krishnaswamy Pavalar ou V. Swaminatha Sarma dont *Banapurathu Veeran* (le guerrier de Banapuram) en 1924 n'est que l'avatar telugu de l'histoire de Robert Bruce d'Écosse, mais deviendra en tamoul en 1931 sous le titre *Desa bhakti* (Patriotisme) une pièce nationaliste irrésistible condamnée puis jouée à nouveau, par ex. en 1937 devant Kamaraj. Mais avec l'apothéose du théâtre nationaliste (plus de 500 représentations de *Inbasagaran* de Kovai A. Aiyyamuthu, fiction transparente sur la résistance à l'occupation Pandya de Ceylan, entre 1936 et 1939) surtout après la prise du pouvoir local par le Congrès en 1937, vint aussi le cinéma parlant, d'une foudroyante popularité ralentie cependant par l'économie de guerre. D'une certaine façon c'était un coup fatal. Cependant le patriotisme et la volonté de réformes sociales avaient par leur didactisme même imposé au théâtre populaire quelque attention pour les dialogues et l'art du comédien, cependant que se poursuivait dans l'élite une évolution de la langue et des attitudes dans une dialectique des formes théâtrales du passé et des idéologies nouvelles. C'est trop brièvement à notre goût que B. ébauche ainsi l'avenir du théâtre après l'indépendance, avec Bharatidasan et Annadurai mais aussi avec Putumaippittan et, plus près de nous, N. Muttucāmi.

Le chapitre sur la chanson populaire aide à mesurer mieux par contraste quel handicap l'évolution technique du genre avait imposé au théâtre[1], car, ici, plus de contraintes, mais une tradition continue, épanouie sur toutes les formes du spectacle folklorique et toujours aux écoutes de l'événement (v.g. le train en 1868, la peste bubonique en 1898, etc.) disposant d'un large auditoire donc disponible pour un message politique. Si la mobilisation de la chanson au service du mouvement Swadeshi commence au Bengale avec Tagore et Bankim Candra, le Sud suit immédiatement et Subrahmanya Bharati (1882-1921) dès 1905 donne un exemple qui sera suivi toujours, sans, hélas, être égalé malgré Namakkal V. Ramalingam Pillai, Bharatidasan, ou Thiru Vi. Kalyanasundaram qui prirent aussitôt le relai dès les années 20. C'est naturellement le mouvement de désobéissance civile qui marque la plus grande intensité de publications. Les mesures de censure frappent les spectacles, la presse ou le livre, mais les petits fascicules de chansons leur échappent plus facilement, la parole tout à fait et le disque resta presque oublié. On devait pourtant s'apercevoir que, plus que la radio, trop britannique ou hindoustani dans ses choix, ce fut le disque qui

(1) En 1922 encore, K. N. Sivarāja Pillai dans une préface à la seconde édition de *Manōnmanīyam* de P. Sundaram Pillai (Madras 1922, p. 4 ; la pièce date de 1891) écrivait encore : « The modern Tamilian stage is in a most chaotic state — with little or no tradition to direct it and with absolutely little of expert guidance to make it a success ».

contribua à exalter la chanson tamoule, folklorique et nationaliste par le biais du folklore. Il serait banal d'évoquer au cours des journées de manifestations le charisme d'un chant ou d'un rythme, mais il faut noter qu'on retrouve dans le même combat le style populaire de Viswanatha Das et le très grand art classique de K. B Sundarambal, et que la communion de masse dans le mélange des genres joua un rôle important dans l'évolution du style littéraire. A noter cependant à la fois l'accent quasi religieux de ces chants (influence bengalie et gandhienne, rôle de la Mère identifiée à l'Inde, Bharata-Mata) ce qui contribua à leur popularité, et l'origine ' infra littéraire ' de la plupart d'entre eux.

Il est naturel que M P. Sivagnanam ait aussi consacré aux chansons patriotiques l'un des plus longs chapitres de son livre, et l'un des plus émotionnels, mais il est remarquable que, comme tous les auteurs, il accorde bien des pages à la gloire de Subrahmanya Bharati, lequel a d'emblée donné le ton par la qualité de sa langue. On parle beaucoup de Tagore en termes universels, pas toujours assez en termes linguistiques. Tagore a fondé pourtant les normes du bengali moderne, prose et vers, Bharati a joué le même rôle en Tamoul dans la poésie, la nouvelle, l'essai, le vers libre et les ouvrages dont nous parlons en portent témoignage Il faut pour prendre mieux sa mesure ajouter deux lectures tamoules aux ouvrages anglais abondants mais médiocres qui lui sont consacrés Le premier, *Cittira pārati* par R. A. Padmanabhan (Madras 1957) n'était qu'une biographie illustrée mais avec une documentation contemporaine révélatrice et le second, *Mahākavi pārati. nūṟppeyar kōvai 1908-1980* (Madras, 1981), 400 pages in-8° de bibliographie descriptive par Cīni-Vicuvanātaṉ, le plus attentif et le meilleur éditeur du poète, couvre tous les aspects de l'œuvre et de son retentissement avec une érudition dont on constate une fois de plus qu'elle émane d'une initiative privée et non des institutions officielles de recherche .

La réaction de la censure paraît avoir été vive et efficace à Madras dans les années 30-32 (4 traducteurs officiels pourchassent la sédition dans les livres!) mais il n'était pas toujours facile de traquer les petites brochures dites ' Kujilikadai books ' d'après le nom du quartier de George Town où elles étaient vendues ni d'arrêter les impressions venues de Ceylan dans les bagages privés des passagers à Dhanuskhodi, enfin le cinéma parlant survient à point pour relayer le disque et les recueils de chansons et leur donner en fait un nouvel essor dans les livrets de film.

Un premier chapitre retrace l'histoire du cinéma muet et détaille ses conditions techniques de production et de distribution. La découverte fut rapide · premier spectacle à Paris 1895, à Bombay 1896, à Madras 1897; la première salle est ouverte sur Mount Road en 1900, et le premier cinéma ambulant en 1905 Le premier producteur Nataraja Mudaliar sort en 1916 le premier film. Il s'arrêtera, après une demi-douzaine, en 1923 Plusieurs compagnies se lancent, surtout à Madras mais aussi à Bangalore (meilleur climat pour le traitement de la pellicule) Hyderabad et même Nagarkoil une ville d'acteurs! Art des masses, le succès en est immédiat : dans la province 14 salles en 1921, 43 en 1927 dont 9 à

Madras (77 à Bombay, 26 au Bengale) et de plus, 23 cinémas ambulants. Mais la concurrence américaine et anglaise est redoutable et les films indiens plus chers et techniquement médiocres sont minoritaires. Autre concurrence intérieure : Bombay et Calcutta. On devine l'influence de Holywood dans les débuts de cet art qui n'a pas d'acteurs, et surtout pas d'actrices (on doit engager en 1917 une européenne, puis des anglo-indiennes, ou faire jouer des hommes dans les rôles féminins) où héros musclés ou cascadeurs et danseuses tiendront lieu d'acteurs et chanteuses, pour des publics peu lettrés devant lesquels un narrateur improvisé (qui souvent deviendra acteur!) fera le numéro principal. Malgré les contraintes économiques et les difficultés techniques (voltage insuffisant pour l'emploi des lampes à arc par ex.) un cinéma tamoul se développe, souvent en *remake* des studios de Bombay (avec Raja Sandow) mêlant des aspirations sociales aux scènes mythologiques et aux exploits acrobatiques ou amoureux. En particulier, on apprend à tourner des documentaires et dès lors le rôle de propagande du cinéma s'impose Joseph A David envoie des actualités sur Mahabalipuram, le riz, les plantes et les animaux indiens jusqu'aux États-Unis; le gouvernement britannique combat le choléra, explique la révolte des Moplah ou illustre l'activité missionnaire à Tindivanam, soulevant les premières controverses. B. a très bien dressé le bilan. Il y eut beaucoup d'incompréhensions, à commencer par celle du gouvernement britannique qui a vu le problème du débouché commercial et non le problème culturel, incompréhension aussi des élites que B stigmatise durement. Cela changera plus tard, mais trop tard. Pourtant le Indian Cinematograph Committee de 1927, instrument de censure et de protectionisme impérial mais présidé par T. Rangachariar, brillant avocat de Madras, a remarquablement enterré la censure et protégé les intérêts du cinéma indien[1] suggérant une école d'acteurs et actrices, un institut technique et des archives, bref la cinémathèque et l'IDHEC. Malheureusement, et évidemment, ce rapport demeura sans suite. Mais tandis que la censure ambiante empêchait la naissance d'un véritable cinéma social (malgré quelques plaidoyers contre l'alcoolisme, l'intouchabilité, et en faveur des femmes), l'indifférence à l'expression artistique du cinéma le cantonna dans son rôle de divertissement ou de cinéma mythologique (sujets d'un plus large debouché en Inde) Paradoxalement, le cinéma muet tamoul n'allait être tamoul qu'en trouvant la parole, mais comme il ne l'avait jamais tout à fait perdue il n'avait jamais non plus réussi à être tout à fait du cinéma, car la connivence des foules, les titres, les récits des présentateurs, etc., se substituaient au langage cinématographique véritable qu'il aurait fallu alors inventer comme ailleurs dans le monde à la même époque .

(1) Une citation « The British social drama is as much an enigma to the average Indian audience as the American if, in fact, the exhibition of Western films is doing some mischief in the country the best remedy would seem to be to encourage Indian films to take their place » Voir A new look at an old report par B D Garga, dans *Cinema Vision India*, vol I n° 1 Bombay, janvier 1980 p 70

Les structures étaient en place cependant pour le film parlant qui, entre 1930 et 1932 prit la suite du muet, à une date où la politisation de la société indienne était telle que le cinéma ne pouvait pas ne pas être patriotique Reprenant un mot de J.-L. Godard, B. dit que les réalisateurs n'ont pas fait de films politiques mais qu'ils ont fait leur films politiquement. L'avènement du son allait régionaliser et donc protéger le marché tamoul et donner au cinéma local la solidité commerciale qui lui avait manqué (même si, pour des raisons techniques, on fabrique les films tamouls à Bombay ou Calcutta entre 1930 et 1934, car, dès 1937, il y a 9 studios à Madras, 2 à Coimbatore, 1 à Salem) et qui incite les Chettiars d'Asie du Sud-Est à investir largement; il allait aussi lui restituer de véritables acteurs, ceux du théâtre, promus à un rôle social nouveau d'élite nationaliste. L'avènement de l'activisme politique allait encourager le nationalisme à l'écran sous toutes les formes, grâce notamment à l'impulsion de Sathyamurthy, de A Narayanan ou K. Subrahmanyam dont le film *Thyagabhoomi* (la terre du sacrifice, 1939) dont l'écrivain Kalki lui-même composa le texte est resté justement le plus fameux. Souvent soutenu directement par les chefs politiques, le film fait passer par l'intrigue, le dialogue, l'image, le chant, tous les messages : statut de la femme (*Menaka* 1935) problème des castes et des veuves (*Bala Yogini* 1936); mobilisation des légendes classiques (contre l'intouchabilité *Nandanar*, version muette en 1930, 3 versions parlantes, à partir de l'opéra de Gopala Krishna Bharati), des athlètes et Robin des Bois locaux (*Jayakodi* 1939); propagande directe par les bandes d'actualité et les films de propagande (*Mahatma Gandhi*, de A. K. Chettiar 1940 et naturellement *Thyagabhoomi)*. Au cours de cette décade, la dignité des acteurs est confirmée, et les intellectuels découvrent le cinéma, notamment autour du groupe *Manikoṭi*, un mensuel littéraire qui dura de 1933 à 1938[1] et rassembla les meilleurs auteurs alors fortement politisés, dont B S. Ramaiya qui devait du scénario passer à l'activité de producteur. Sathyamurthy proposera même, en vain, d'enseigner la technique cinématographique à l'Université de Madras dès 1939. La guerre mit un terme à cette décennie d'une exceptionnelle richesse. Les thèmes sociaux reformistes subsistèrent quelque temps, alimentant de vives controverses avec les milieux orthodoxes restés inflexibles. Les thèmes nationalistes censurés durement disparurent, après un dernier sursaut au lendemain de 1947. Depuis, B. semble pessimiste à propos du cinéma tamoul.

Un dernier chapitre étudie la censure cinématographique et le contrôle politique, dont les décisions ont au moins l'intérêt de nous aider à écrire l'histoire. Il est frappant que le souci britannique ait été pour une large part de préserver en Inde une image idéalisée de l'occident que les films importés, notamment américains risquaient de compromettre (v g. p. 133) ; on dut pour cela censurer même *Gunga Din* fondé pourtant sur un poème de Kipling! Les interférences de la politique

(1) Voir en tamoul Pi Es Rāmaiyā, *Manikkoti kālam* [l'époque de Manikkoti] Madras 1980, 376 p réimpression en volume d'une série d'articles de la revue *Tīpam* (en 1970 et 1971) par le principal témoin du mouvement

extérieure firent interdire les grands classiques russes d'Eisenstein, ou les films qui heurtaient les alliés des accords de Locarno (1925) puis la pression montante autour de la seconde guerre mondiale multiplia les interdits stratégiques ou psychologiques[1] cependant que le maintien de l'ordre intérieur imposait aux films indiens (minoritaires déjà dans le circuit · moins de 10 % en 1922-23) une censure de plus en plus stricte et de moins en moins éclairée, souvent laissée à l'arbitraire de fonctionnaires subalternes. Outre toutes les formes de propagande nationaliste ou de réformisme social, les sujets brûlants touchent la susceptibilité des communautés musulmanes, le féodalisme des princes indiens, le travail en usine et même la démocratie américaine d'exemple contagieux! Il s'agissait aussi de préserver le marché indien pour les films britannique dits « empire films ». Les contraintes économiques pèsent lourd sur la production et rendent le cinéma vulnérable à la censure. Malgré les brillantes promesses des années 30, il allait demeurer difficile pour le cinéma tamoul d'émerger victorieusement de tant de liens et de devenir l'art majeur qu'il est dans d'autres pays.

Diverses idéologies politiques ou sociales ont bien sûr tenté de s'annexer son extraordinaire capacité de fascination, mais, à l'écart des recherches expressionnistes qui pouvaient le renouveler, le cinéma tamoul est devenu une formidable entreprise industrielle de divertissement dont l'analyse sociale pour être sans surprise majeure serait d'une prodigieuse richesse. On souhaite que B. trouve l'occasion de donner une suite à ce premier livre, et qui soit un message d'espoir

François Gros.

J W de Jong, *Textcritical Remarks on the Bodhisattvāvadānakalpalatā (Pallavas 42-108)*, Studia Philologica Buddhica, Monograph Series II, Tokyo, The Reiyukai Library, 1979, x+303 pp.

L'éminent et méticuleux philologue du bouddhisme qu'est J. W. de Jong, professeur à l'Université de Canberra, nous donne ici une nouvelle preuve de ses compétences et une contribution de valeur à nos connaissances de la littérature bouddhique. La *Bodhisattvāvadānakalpalatā* de Kṣemendra, recueil de légendes édifiantes, en vers, illustrant les vertus que les futurs buddha doivent pratiquer, avait été publiée par Sarat Chandra Das et ses collaborateurs entre 1888 et 1917 d'après un document xylographique tibétain contenant le texte sanskrit et sa traduction tibétaine, remontant à 1664-1665. Das utilisa aussi trois manuscrits conservés, l'un à l'Asiatic Society de Calcutta et les deux autres, dont l'un est daté de 1302, à la Cambridge University Library, et qui présentent des variantes fort intéressantes, mais il n'en tira pas

(1) Il faut dire d'ailleurs que l'accueil enthousiaste de certains milieux orthodoxes de Madras aux théories de pureté aryenne dont ils recevaient d'Allemagne les échos aurait eu s'ils en avaient eu mieux souvenir, de quoi inquiéter les britanniques preoccupés pendant la guerre par l'occupation japonaise de la Birmanie On notera cependant que les documents cités par B semblent ignorer Netaji, Subash Candra Bose si populaire dans le Nord

tout le parti qu'on était en droit d'attendre, les erreurs et les lacunes étant assez nombreuses dans le texte publié par lui J. W. de Jong reprend donc ce travail avec tout le soin qu'on lui connaît en se servant non seulement des documents désignés ci-dessus mais aussi d'une meilleure traduction tibétaine du texte sanskrit, celle de l'édition de Pékin du *Tanjur*. Comme les trois manuscrits sanskrits conservés ne contiennent que tout ou partie des chapitres ou *pallava* 42 à 108, il s'est limité naturellement ici à l'étude de ceux-ci. En outre, il ne donne pas toutes les stances, mais seulement celles qui appelaient des corrections, soit dans le texte sanskrit présenté par Das, soit dans les traductions tibétaines, aussi bien celle de l'édition de Pékin que celle publiée par Das, mais le tout n'en forme pas moins un assez gros volume. Nous devons remercier le professeur de Jong pour ce très beau travail de philologie bouddhique.

André BAREAU.

THAÏLANDE

ร.ศ. เพ็ญแข วัจนสุนทร. ค่านิยมในสำนวนไทย. Bangkok, Éd. Odeon Store, 2523 E.B. (1980), 128 pages.

Cet ouvrage qui s'intitule *gāl niym nai sāmnvn daiy* et qu'on pourrait traduire par « Popularité des expressions thai » a pour auteur Madame Phenkhae Wachanasundhorn, professeur de langue thai à l'Université Sri Nakarin Wirot de Bangsaen, province de Cholburi. Dans la préface de cet ouvrage, P. W donne une longue explication du couple de mots *gāl niym*, néologisme que nous avons traduit, faute d'équivalence en français, par « popularité », *gāl* signifiant prix ou valeur d'une chose, et *niym*, ce qui est apprécié ou prisé du public. Quant à *sāṃnvn*, que nous avons traduit par « expression », il peut aussi avoir le sens de « terme, locution ou formule ». Sous ce vocable, P. W inclut aussi les *subhāsit* et les *gāṃ băṅbey* qui sont habituellement considérés comme étant des dictons et proverbes Mais de l'avis de P. W , le *subhāṣit* (du skt. *su+bhāṣita* = bons mots, paroles belles ou éloquentes) a une vocation éducative tandis que le *gāṃ băṅbey*, de par ses remarques sur le déroulement de la vie quotidienne, se signale surtout par des conseils s'appuyant sur des vérités pragmatiques. Pour en revenir au mot *sāmnvn*, outre les rimes et l'assonance qui le rendent agréable à l'oreille, il peut se révéler, affirme P. W , comme un moyen de s'exprimer et de dire certaines vérités sans pour autant indisposer ou contrarier son interlocuteur

Après avoir disserté sur les *sāṃnvn*, P W. les classifie en se basant sur deux méthodes à la fois. La première est celle de la classification par thèmes : société, vie en famille et qualités inhérentes au peuple thai (observance des préceptes bouddhistes, compassion pour autrui, respect des traditions, politesse, vie simple, esprit de corps, amitié désintéressée, générosité, etc.). La seconde, qui est celle adoptée par la presque totalité

des ouvrages thai sur les proverbes, est une classification par ordre alphabétique. Il est évident que cette dualité dans la classification des *sāmnvn*, malgré le caractère inédit que l'auteur a voulu imprimer à son ouvrage, conduit à des répétitions et à des confusions, surtout pour les *gāṃ bāṅbey*, proverbes qui comportent généralement deux volets en forme de comparaison et dont le sens varie en fonction du contexte[1].

Aux proverbes et dictons connus et cent fois ressassés, P. W. a ajouté des *sāṃnvn* qui relèvent souvent de l'argot, comme *jit Jāy2* (ชิดซ้าย) (litt. : « se mettre sur la gauche ») et qui signifie « déclarer forfait » (ce *sāṃnvn* tire son origine de la conduite automobile qui, en Thaïlande est à gauche). Certains noms de personnes sont aussi devenus *sāṃnvn* avec des significations que réprouvent parfois leurs auteurs A

l'instar de M. Poubelle, un préfet du siècle dernier qui fit imposer des récipients pour les ordures ménagères, qui par la suite prirent son nom, M. Mijay (มีชัย) qui est responsable du planning familial à Bangkok voit, quant à lui, son nom devenir synonyme de préservatif. P. W. signale aussi quelques *sāṃnvn* considérés comme modernes mais qui ne sont en fait que des variantes de formules anciennes et connues, comme l'expression « une fleur céleste dans la main d'un singe » (ดอกฟ้าในมือลิง), qui n'est que l'équivalent du dicton « donner une gemme à un singe » (ยื่นแก้วให้วานร), qui correspond à la locution française « donner des perles aux pourceaux »

A part quelques *sāṃnvn* récents, l'ouvrage de P W. n'apporte rien de neuf par rapport à ce qui a déjà été publié sur ce sujet, le titre thai, seul, est original

A. R. PELTIER.

จารุวรรณ ธรรมวัตร, วิเคราะห์เพลงเด็กอีสาน. Maha Sarakham, มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2522 E.B. (1979), 91 pages.

Cet ouvrage de Charuwan Dhammawat a pour titre . « Analyse des chansons d'enfants du Nord-Est [de la Thaïlande] ». Il est édité par le Centre d'Art et de Culture du Nord-Est (ศูนย์ศิลปะ และวัฒนธรรมอีสาน) dont le siège se trouve à l'Université Sri Nakarin Wirot de Maha Sarakham. L'édition de chansons d'enfants ne constitue pas un fait nouveau, un premier recueil de ce genre fut publié en 1884. Il fut repris et complété en 1928 par le Prince Damrong Rajanubhab sous le titre de « Berçeuses » (บทกลอนกล่อมเด็ก). Plus récemment, c'est-à-dire depuis environ une dizaine d'années, la presque totalité des ouvrages consacrés au folklore local (คติชาวบ้าน) réservent une place de choix aux chansons d'enfants qui sont considérées comme faisant partie de la littérature orale.

(1) Cf A R Peltier, *Dictons et proverbes thai* Bangkok, Ed Thai Wathana Phanich, 1980, 94 pages

La place importante que tiennent les chansons d'enfants dans la vie quotidienne des Thai, en particulier dans le milieu rural qui représente près de 80 % de la population, s'explique pour plusieurs raisons. Il s'agit en général de chansons courtes, bâties autour d'assonances et de rimes, et ayant une histoire à raconter. C D. distingue, quant à lui, trois catégories de chansons d'enfants . les berceuses, les chansons rythmiques qui accompagnent les jeux d'enfants, et les chansons à caractère moqueur ou satirique.

Les berceuses remontent loin dans le temps, la plus ancienne connue à ce jour est celle figurant dans le chapitre *kumāra* du *Vessantara-jātaka* Quelques-unes d'entre elles s'inspirent des épopées et des contes. C'est ainsi que les exploits de *Kālaḥket* sur son cheval volant et de *Syvsvāl*, qui réussit à devenir le conseiller du roi, sont chantés par les mères qui rêvent d'un avenir radieux pour leurs enfants Par contre, si l'enfant tarde à s'endormir, la mère peut recourir à la supplication — « Dors mon enfant, maman t'achètera des bananes » — ou même aux menaces — « Dors mon petit, sinon le gecko te mangera le foie » — Certaines berceuses se révèlent tout simplement comme des complaintes et sont chantées par des veuves ou des femmes abandonnées par leurs maris et qui se lamentent sur le sort de leurs enfants et la précarité de leur situation matérielle. Quant aux chansons rythmiques qui accompagnent les enfants dans leurs jeux, comme celui de la balançoire, elles ne revêtent pas de signification particulière comparées aux chansons à caractère moqueur ou satirique dont certaines frisent la grivoiserie. La plupart de ces dernières sont dirigées contre les vieilles filles, les divorcées, les chauves, les êtres présentant des difformités physiques, les gens qui se font remarquer par leur manière de s'habiller ou de se coiffer, et les bonzillons qu'on accuse de voler de la nourriture aux moines et de manger aux heures défendues.

C. D souligne, p. 13, que les chansons d'enfants sont le reflet d'une société, et celles qu'il étudie ici sont qualifiées de «primaires» (ปถมฐาน), c'est-à-dire non encore (ou peu) altérées par la civilisation moderne Le vocabulaire de ces chansons, qui est un témoignage d'une langue dépourvue de fioritures, peut se révéler utile pour l'étude des langues régionales dans leur forme vernaculaire, note C. D. Cette remarque est pertinente, mais son « Analyse des chansons d'enfants » aurait été plus complète et plus instructive si, au lieu de mener son enquête dans seulement cinq provinces du Nord-Est, il l'avait menée dans les seize que compte cette région.

A. R Peltier.
Chiang Mai, juillet 1980

Abdul Rahman Kaeh, *Sebuah kajian kritis Misa Taman Jayeng Kusuma. (Sebuah Cerita Panji Melayu)*. Kuala Lumpur, Utusan, 1977, 191 p.

Id. (éd.), *Hikayat Misa Taman Jayeng Kusuma*. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1976, xiii-466 p.

La *Hikayat Misa Taman Jayeng Kusuma* est une histoire de Panji dont ces deux volumes constituent la première édition et le premier commentaire. Il s'agit d'une thèse de *Sarjana* (maîtrise) présentée en 1974 à l'Universiti Malaya, où l'auteur enseigne aujourd'hui. Cette *hikayat* était peut-être connue de Werndly qui, en 1736, mentionna une *Hikayat Misa Taman*; il n'en existe cependant aujourd'hui qu'un seul manuscrit récent (Univ. Malaya ms. 35) dont une version plus courte et sensiblement différente se trouve au British Museum (Add. 12387, *Hikayat Misa Taman Sira Panji Jayeng Kusuma*)

L'analyse publiée dans le premier volume est destinée à des étudiants; elle se présente plus comme une compilation des études passées sur les histoires du Panji que comme une recherche nouvelle. Ces études sont déjà nombreuses et importantes; elles sont loin cependant de répondre à toutes les questions que posent l'origine, la symbolique et la fonction de ce que l'on a improprement dénommé le « cycle de Panji ».

A R. Kaeh, au cours d'une comparaison succincte de son texte avec six autres histoires de Panji déjà publiées, montre sans peine que la *Hikayat Misa Taman Jayeng Kusuma* se coule difficilement dans le moule de la typologie esquissée en 1940 par Poerbatjaraka Il donne en outre, en Annexe à son étude, une liste de 190 manuscrits malais de Panji dispersés dans diverses bibliothèques d'Europe et d'Asie. A la lumière des catalogues plus récents, on peut encore ajouter à cette liste au moins 35 manuscrits conservés au Musée de Kuala Lumpur (6 mss), à Singapour (3 mss), à Paris (4), à Cambridge (15) et dans d'autres collections anglaises (7). 235 mss pour les seules histoires malaises de Panji, le chiffre est énorme et laisse entrevoir l'ampleur de la tâche des futurs comparatistes. Des histoires de même titre sont parfois différentes, tandis qu'à l'inverse une même histoire peut être connue sous plusieurs titres Le nombre des titres différents relevés par A. R. Kaeh est néanmoins une indication significative : si l'on supprime les confusions de noms ou d'orthographe les plus évidentes, il n'en reste pas moins de 70 titres différents. Les plus représentés ne sont pas d'ailleurs ceux que l'on cite le plus volontiers les textes desquels sont aujourd'hui conservés le plus grand nombre de mss sont la *Hikayat Cekel Waneng Pati* (35 mss), la *Hikayat Misa Prabu Jaya* (20 mss), le *Syair Ken Tambuhan* (14 mss), la *Hikayat Indera Nata* (10 mss) et la *Hikayat Naya Kusuma* (9 mss).

Un autre mémoire d'université avait été consacré en 1972 par Harun Mat Piah à ces « histoires malaises de Panji ». Ce renouveau d'intérêt, à Kuala Lumpur, pour cette vaste catégorie de la littérature malaise est on ne peut plus justifié A. R. Kaeh met en valeur certains aspects proprement malais de ce cycle épique, ainsi que le rôle joué dans sa diffusion à la fois par le *wayang kulit* malais et par les familles nobles des États septentrionaux de Kelantan et de Kedah

Cet intérêt participe également, et de façon explicite, d'une réévaluation par des « enfants du pays » de la culture nationale, par réaction envers les jugements portés et les critères imposés jusque-là par des chercheurs occidentaux. Réévaluation visant à rendre justice à

une esthétique classique aujourd'hui méprisée, mais portant également des jugements lapidaires sur la « propagande féodale » *(propaganda feudalistis)* véhiculée par cette littérature

Toute publication d'un texte nouveau est un pas en avant dans l'approche comparative des histoires de Panji et dans la connaissance de la littérature malaise en général. Le volumineux texte présenté par A. R. Kaeh dans son second volume est à ce point de vue précieux. Il ne pourra toutefois être utilisé pour des études stylistiques ou linguistiques, car il représente une édition très libre du manuscrit original Celui-ci est par endroits lacunaire ou fautif et l'éditeur prévient qu'il a « corrigé les mots incorrects et ajouté quelques mots jugés nécessaires ». Une comparaison (des premières pages seulement) du manuscrit et de l'édition montre que les corrections apportées par l'éditeur vont bien au-delà de ces prudentes émendations.

Au sujet du manuscrit lui-même (n° 35), un gros cahier de 553 pages, A. R. Kaeh en évalue la date aux années 1860, car il le juge de même facture (même papier et même copiste) que deux autres manuscrits (nos 24 et 28) de l'Universiti Malaya. Ces deux autres mss sont également des histoires de Panji écrites par plusieurs copistes, dont un commun, sur un papier identique, ils ont appartenu au même propriétaire et l'un d'eux est daté de 1281 [1864-65]. Il me semble toutefois que leurs écritures sont tout à fait différentes de celle du ms. 35; quant à leur papier, portant les mêmes filigranes européens, ils sont sans rapport avec celui du ms. 35 : rédigé en trois langues à l'enseigne de ALLIBHOY ESMAILJEE, 171 Abdool Rohman Street, BOMBAY. Le ms. de la *Hikayat Misa Taman Jayeng Kusuma*, en réalité, est probablement beaucoup plus récent que les deux autres

Henri CHAMBERT-LOIR.

Antologi Syair Simbolik dalam Sastra Indonesia Lama. Diterbitkan oleh Proyek Pengembangan Media Kebudayaan. Ditjen Kebudayaan Departemen P. dan K [Jakarta, 1978, Dra Yumsari Yusuf éd], 235 p.

Dans un article célèbre publié en 1934, Hans Overbeck analysait pour la première fois de façon systématique une catégorie littéraire malaise très particulière celle des *syairs* (poèmes narratifs composés de quatrains à rime unique) dans lesquels des animaux ou des fleurs jouent un rôle anthropomorphique Énumérant 27 syairs différents de ce type, Overbeck concluait que ces poèmes s'inspiraient d'événements réels : les amours de personnages que leur rang empêchait de mettre nommément en scène

La présente publication s'inspire directement de l'article de Overbeck, le limitant d'une part en n'utilisant que les manuscrits conservés à Jakarta, mais lui donnant d'autre part une dimension nouvelle en publiant *in extenso* le texte de dix de ces syairs.

Se trouvent ainsi publiés (souvent pour la première fois) les dix poèmes suivants : « Le Sage Perroquet » *(Syair Bayan Budiman)*,

« Les Fruits » *(Syair Buah-Buahan)*, « La Rose » *(Syair Bunga Air Mawar)*, « Les Oiseaux » *(Syair Burung)*, « Le Hibou » (*Syair Burung Pungguk*, déjà plusieurs fois publié), « L'Alose » *(Syair Ikan Terubuk)*, « Le Scarabée et le Jasmin » *(Syair Kumbang dan Melati)*, « Le Papillon, les Fleurs et la Sauterelle » *(Syair Sang Kupu-Kupu dengan Kembang dan Balang)*, « Le Moustique et la Mouche » *(Syair Nyamuk dan Lalat)* et « Le Perroquet » *(Syair Nuri[1])*.

S'ils présentent des rapports évidents, ces poèmes ne sont pas pour autant en tous points similaires et il convient d'introduire des nuances dans cette catégorie en même temps que certains syairs doivent être appariés.

« La Rose » et « Le Perroquet » proviennent tous deux de la Cour de Palembang au milieu du siècle dernier; leur style présente des similitudes et les événements dont ils s'inspirent — peut-être — doivent en présenter aussi. « Les Fruits » et « Le Papillon » ont le même copiste sinon le même auteur. « Le Sage Perroquet » et « Les Oiseaux » par contre ne sont pas symboliques, ni romantiques, ni même narratifs . ce sont deux poèmes didactiques dans lesquels des préceptes religieux sont mis dans la « bouche » d'oiseaux. La seule symbolique de ces deux syairs est que les oiseaux représentent des attitudes opposées vis-à-vis de la foi et de la pratique religieuse. Ces deux poèmes sont résolument différents des histoires d'amour qui sont le sujet commun des huit autres syairs. Ils ont d'ailleurs en commun des vers et même des strophes entières : une comparaison rapide montre que leurs similitudes formelles sont nombreuses et que l'un doit s'inspirer de l'autre, à moins que tous deux ne puisent à la même source

Dès 1866, H. C Klinkert avait suggéré que le « Syair de l'Alose » pouvait se rapporter à une demande en mariage repoussée d'un prince de Malaka à une princesse de Siak. H Overbeck rangeait pour sa part quatre syairs dans la catégorie des « Amours dans les hautes sphères » et cinq autres dans celle des « Amours de commerçants voyageurs ».

Pour aucun syair on ne possède de preuve ou de certitude, mais l'idée que ces poèmes se réfèrent à des faits authentiques est supportée par l'impression très forte de véracité que suscitent certains d'entre eux. Les acteurs portent des noms d'animaux ou de fleurs, mais sont physiquement et psychologiquement des humains : dans le *Syair Nyamuk dan Lalat*, le moustique est une délicieuse personne dont sont décrits le nez, les lèvres, les joues, les sourcils, le menton, les cheveux, etc.

Les amours en question s'accompagnent d'entremetteurs multiples, de lettres, de faux refus, de pièges, etc — de toute une série en somme d'arguments dramatiques propres à la fois peut-être à un genre littéraire et à une classe sociale. Fréquemment aussi on a recours à des « jeteurs de sort » *(dukun)* qui chaque fois procurent des philtres ou des charmes infaillibles *(guna-guna)*.

Ces amours sont le plus souvent impossibles, un homme s éprenant d'une femme mariée et se voyant repoussé par l'épouse fidèle ou battu

(1) Le texte du Syair Nuri avait été publié par Yumsari Yusuf dans *Archipel 11*, 1976, p 57-70, avec une introduction et des notes qui ne sont pas reproduites ici

par le mari trompé. Ces syairs font d'ailleurs penser aux romans réalistes apparus en Indonésie à la fin du siècle dernier, dans lesquels étaient relatées des histoires violentes et sentimentales s'inspirant de faits d'actualité. L'introduction dans le récit de conventions littéraires est dans les deux cas tout à fait comparable, mais, ne serait-ce que par leur langue, les syairs sont pour la plupart antérieurs aux romans.

Ces poèmes seraient donc le récit voilé de faits authentiques. L'argument mis en avant pour justifier cette dissimulation est que le poète n'osait pas, sous peine de représailles, mettre en scène certains hauts personnages Sans doute exacte dans certains cas, cette assertion ne doit pas nous faire oublier que les auteurs (ou instigateurs?) des poèmes étaient parfois si élevés en rang social qu'ils ne devaient pas être animés par la crainte. C'est le cas des deux syairs provenant de Palembang qui sont attribués à un Sultan de cette ville et au frère d'un autre Sultan.

L'importance, dans ces syairs, des conventions littéraires, le fait aussi qu'il en existe plusieurs copies et parfois même des versions très divergentes, montrent qu'ils étaient suffisamment généraux et universels pour être compris et appréciés en des lieux et des époques éloignés; que le choix en somme de rapporter une histoire sous forme allusive et symbolique pouvait être esthétique et même éthique plutôt que guidé par une volonté de camouflage

C'est un trait justement de la littérature malaise de préférer les types aux individus, les maximes aux mots d'auteurs et les histoires exemplaires aux anecdotes personnelles.

En tant que morceaux littéraires, ces poèmes appartiennent à un genre et à une esthétique dépassés. Le lecteur les aborde comme des curiosités précieuses et conventionnelles Là encore toutefois, il s'en faut que leur style soit uniforme. A côté du vocabulaire recherché, des expressions cultivées et de la versification très régulière des deux poèmes provenant de la Cour de Palembang (« La Rose » et « Le Perroquet »), un poème comme « Les Fruits » fait tache avec sa prosodie approximative et ses expressions populaires du type · *berpandangan punya keplesiran* (« le plaisir de s'entre-regarder »), *kita nin turut kita punya mau* (« nous suivons notre bon vouloir ») ou encore *Ibu Anggur ada memberi salam* (« Madame Raisin salua »).

Ce dernier poème pourtant compte parmi les plus intéressants du volume, grâce aux notations réalistes qu'il contient sur certaines scènes de la vie à Batavia, notamment l'évocation — elles sont excessivement rares — de la lecture de hikayats malaises dans un petit cercle d'intimes à la fin du siècle dernier un groupe de jeunes femmes se retrouvent chaque matin chez l'une d'entre elles et ne se quittent que la nuit venue tant cette lecture les occupe et les divertit elles lisent à voix haute, à tour de rôle, chacune faisant preuve de son tempérament en même temps que de son talent. Une hikayat ne saurait se lire en un jour et elles reprennent l'histoire le matin là où elles l'ont interrompue la veille. Les titres des hikayats et des syairs sont en outre mentionnés : ce sont ceux peut-être de la « bibliothèque de prêt » dont fait partie ce « Syair des Fruits ».

Celui-ci est signé (à Batavia en 1896) par un certain Muhammad Bakir qui signe également (du nom plus complet de Muhammad Bakir bin Syafi'an bin Usman al-Ghazali) « Le Papillon, les Fleurs et la Sauterelle ». Ce personnage cependant n'est sans doute pas l'auteur des deux poèmes, mais plutôt leur copiste et propriétaire : d'une part les deux poèmes sont de style sensiblement différent, d'autre part une faute d'orthographe signalée p. 194 n. 1 est typiquement une faute de copie. La chose est intéressante, car le premier poème (« Les Fruits ») est presque à coup sûr l'œuvre d'un Chinois musulman. Outre le style et quelques mots chinois (p. 2r str. 4 par exemple), il s'y trouve mention d'airs chinois chantés lors d'un mariage musulman (p. 25r str. 5); l'auteur à quatre reprises s'adresse à ses lecteurs : « *baba dan nona* »; enfin la seconde partie du poème raconte le désespoir d'un chinois (« *seorang baba* ») dont la femme se meurt de maladie.

Le poème tout entier par conséquent se passe certainement dans un milieu chinois *peranakan* et ce serait donc à de jeunes femmes *peranakan* qu'il faudrait prêter la lecture de hikayats évoquée plus haut.

Ces poèmes, en conclusion, sont beaucoup plus que de simples divertissements littéraires et l'on se félicite d'en trouver dix ici réunis. L'utilisation de cette excellente publication sera néanmoins rendue délicate par quelques négligences d'édition : très nombreuses sont les strophes fictives (composées de vers appartenant en réalité à deux strophes différentes); certaines erreurs de transcription sont évidentes, enfin la comparaison, amorcée pour certains textes, de manuscrits différents aurait pu permettre de corriger des fautes de copie (comme *menyuruh* pour *menyurat* in *Syair Bayan Budiman*, p. 32).

Henri CHAMBERT-LOIR.

Saradha SRINIVASAN, *Mensuration in ancient India*, Delhi, 1979.

L'ouvrage de S. Srinivasan traite des mesures d'une façon exclusivement érudite, sans jamais avoir recours aux monuments ou aux objets, aussi, malgré son intérêt, ce travail paraît très incomplet. La plus ancienne mesure linéaire connue en Inde est probablement celle découverte à Mohenjo Daro (les échelles découvertes à Harappa, Kalibangan et Lothal sont vraisemblablement postérieures). L'unité de cette mesure est égale à 6,70 cm, avec des divisions décimales. Mackay[1] a montré, par exemple, que la largeur des portes (1,012 m) représentait quinze fois cette mesure. Il n'est pas toujours aussi facile de retrouver les dimensions voulues, ainsi pour le grand bain de Mohenjo-Daro[2] qui

(1) Mackay, E. J. H., *Further Excavations at Mohenjo-Daro*, Delhi, 1938, réimpression en 1976, p. 167, pl. XII. Vats, ayant découvert à Harappa une réglette de bronze de 33,5 cm, a pensé que l'on aurait utilisé un pied de cette longueur qui représente cinq fois l'unité de Mohenjo-Daro, il a reporté cette valeur avec un certain succès mais, malheureusement, une partie des mesures prises sur le terrain sont erronées. Vats, M. S., *Excavations at Harappa*, New Delhi, 1940, vol. I, p. 365 et 366. A sa suite, Wheeler, S. M., *The Indus civilisation*, Cambridge, 1960, p. 66 et 67, puis Casal, J. M., *La civilisation de l'Indus et ses enigmes*, Paris, 1969, p. 127, ont adopté cette mesure.

(2) Marshall J., *Mohenjo-Daro and the Indus civilisation*, London 1931, vol. II.

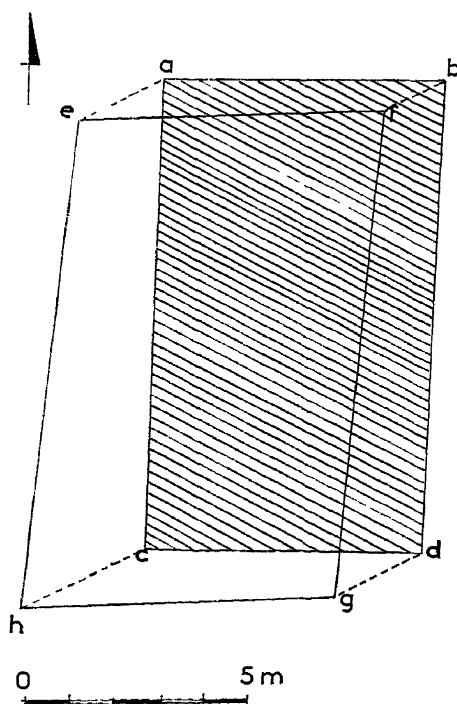


Fig 1 — Grand bain de Mohenjo-Daro, abcd implantation sur le sol, efgh implantation apparente

mesure 11,85 m × 6,99 m, ce qui ne correspond à aucun multiple simple de l'unité, mais en examinant le plan de cet édifice, il apparaît que le bassin est en forme de parallélogramme et que, par conséquent, il a été probablement implanté sur un terrain légèrement en pente, sans tenir compte de la déclivité. En restituant l'implantation première (fig. 1), on peut observer que le bassin aurait vraisemblablement mesuré 11,40 × 6,03 m, ce qui représente 170 × 90 unités de Mohenjo-Daro On voit, par cet exemple, l'intérêt de la confrontation des mesures restituées et des monuments; le maître d'œuvre du grand bain de Mohenjo-Daro, malgré de bonnes connaissances géométriques, ignorait la détermination d'un plan horizontal, pour l'implantation. Ces derniers calculs ont été possibles parce que nous connaissions l'unité de mesure avec une certaine précision, mais lorsque l'on ne peut approcher la valeur de l'unité qu'à travers des textes, la confrontation avec les édifices est indispensable.

S. Srinivasan montre qu'il y a trois types de mesures linéaires utilisées, suivant l'objet qu'elles doivent mieux définir. Le premier type est destiné aux villages et aux étendues d'eau, le second à l'architecture, le troisième au mobilier et aux charrettes Ces trois échelles sont basées sur le doigt que l'auteur situe entre 1,78 cm et 2,54 cm (il dépasse les limites qu'il s'est fixées dans le tableau I, où le doigt du premier type mesure 2,60 cm, du second 2,46 cm et du troisième 2,11 cm) L'écart entre ces deux chiffres est beaucoup trop grand (0,76 cm) pour que ces valeurs puissent avoir une signification quelconque, ainsi pour la coudée la plus courante de vingt-quatre doigts, l'écart est de 18,24 cm

entre les deux propositions extrêmes, ce qui peut permettre de faire coïncider à peu près n'importe quelle valeur avec un nombre de coudées plus ou moins longues.

S. Srinivasan fait référence aux traités d'architecture sans faire la nuance entre ce qui est une mesure fixe et le module qui est propre à l'édifice, variant suivant son volume. Le doigt des descriptions de modénature n'est pas une mesure, mais une indication proportionnelle dont le point de départ peut varier considérablement.

Les mesures de surface, malgré une documentation considérable, surtout épigraphique, sont encore plus difficiles à déterminer et il est presque impossible de suivre l'auteur lorsqu'il écrit que le Nivartana serait égal à un carré de 160×160 coudées d'une valeur d'environ un demi-hectare; au chapitre des mesures linéaires, nous avons vu que la coudée variait entre 0,42 m et 0,60 m; si, effectivement, un carré de 160 coudées de 0,42 m de côté fait approximativement un demi-hectare, par contre, avec une coudée de 0,60 m, ce même carré aura une surface de près d'un hectare (92,16 ares, pour être exact). Nous croyons que les mesures de surface ne sont pas déterminables de façon précise, il entre dans l'évaluation de la terre toutes sortes de considérations qui n'ont rien à voir avec la géométrie : la fertilité, les possibilités de culture, etc. D'ailleurs Srinivasan le montre bien dans l'accumulation de ses références et aussi que suivant les lieux, le même mot désignera des surfaces différentes Des circonstances historiques peuvent aussi amener des changements dans la surface des champs, sans que pour autant leur détermination soit modifiée Dans une zone irriguée, tout autour du petit temple de Panamalai, où les limites des champs, du fait des canaux d'irrigation, sont parfaitement établies, un cadastre de ce village a été constitué en 1916 mais par la suite, aux dépens du domaine du temple, les champs ont été agrandis et le tracé des canaux sensiblement modifié. Malgré cela, les terrains ont continué à garder la même valeur foncière, sans doute pour de bonnes raisons fiscales.

Srinivasan traite ensuite des mesures de volume, ce ne sont en fait que des mesures de capacité . la poignée, la double poignée, etc La détermination d'un volume précis, comme cela aurait dû être le cas pour les pierres de construction, n'a sans doute jamais été exprimée, aussi les pierres sont-elles amenées sur le chantier telles qu'elles sont sorties de la carrière, puis les lits de pose sont arasés sur l'édifice en construction lui-même et les surfaces externes sont obtenues par ravalement, parfois considérable (10 et 20 cm sont des cotes courantes de ravalement mais cela peut atteindre 30 cm) Cependant, pour certains éléments précis, en particulier les lingas, les auteurs de traités architecturaux ont essayé bien laborieusement de définir un volume exact[1].

Dans le chapitre suivant, l'auteur traite des poids, nous ne pouvons que difficilement décider si l'évaluation des poids est postérieure à celle des longueurs, la découverte, à Mohenjo-Daro, de la réglette de coquillage qui porte l'unité de mesure linéaire, est contemporaine de celle de poids

(1) B Dagens, *Mayamata,* Pondichery, 1976, deuxieme partie, ch XXXIII.

dans un même niveau de structures. S. Srinivasan élimine, à juste titre, de la suite des poids de la civilisation de l'Indus, la valeur C ($^8/_3$ de l'unité) pour ne garder que la progression suivant les puissances de 2, 2^2, 2^3, 2^4, 2^5 et 2^6 prolongée par une suite décimale. Nous croyons que la valeur C appartient à un autre système qui n'aurait été utilisé que dans les niveaux supérieurs de la civilisation de l'Indus. En effet, dans les valeurs réunies sous la désignation A par J. Marshall et H. Mackay (de 0,813 à 0,928 g), tout ce qui est compris entre 0,890 et 0,928 g doit faire partie de cette nouvelle suite. La valeur de C est égale à deux fois et demie ce poids que nous désignerons par A' et nous pouvons observer dans le tableau V de Mackay[1], qui réunit des poids aberrants, que l'un d'entre eux vaut quatre fois C, c'est-à-dire dix fois A' et qu'un autre est égal à huit fois C, c'est-à-dire vingt fois A' Nous avons, dans ce nouveau système, quatre repères, l'unité A', 2,5×A', 10×A', 20×A' (nous donnons ici les valeurs calculées · 0,897; 2,243; 8,972, 17,944 g puis les valeurs réelles 0,897, 2,285; 8,850; 17,970 g). D'autre part, Srinivasan fait état des poids découverts à Taxila[2] où nous retrouvons la même progression suivant les puissances de deux et aussi un poids aberrant qui pèse vingt fois l'unité (l'unité de Taxila est égale à 51,5 g). Les poids birmans, dont nous avons remarqué l'usage dans le Sud de l'Inde (à Deva Kottai, dans le Tamilnadu), suivent une progression où sont mêlées des suites semblables, l'unité, qui pèse environ 32,5 g, existe en multiple de cinq, mais l'on peut aussi observer des poids qui pèsent huit fois l'unité.

Dans le dernier chapitre, l'auteur étudie les mesures du temps. Dans sa conclusion, S. Srinivasan montre l'originalité des mesures anciennes de l'Inde; par exemple les grecs n'ont pas imposé, pour les monnaies indo-bactriennes, le poids attique qu'ils avaient adopté au Nord de l'Hindou-Kouch Une bibliographie et un index terminent cet ouvrage.

J. DUMARÇAY

CAMPĀ

Những vấn đề dân tộc học ở miền nam Việt Nam. Tập II, quyển 2, Viện Khoa Hoc Xã Hội tại thành phố Hồ Chí Minh Ban Dân Tộc Hoc, 1978, 254 pp.

Cette étude polycopiée, intitulée « Problèmes ethnographiques au Sud Viêt-Nam » a été publiée en 1978 par la Commission Ethnographique de l'Institut des Sciences Sociales de Hô Chí Minh Ville. Elle contient 9 articles consacrés aux cam du centre Viet Nam.

La première contribution qui est signée par Phan Lạc Tuyền a pour titre *Nông Nghiêp cổ truyền cuả đồng bào chàm Thuận Hải* (Riziculture

(1) H Mackay, *op cit*, p 604

(2) J Marshall, *Taxila*, vol II, p 508 et 509.

traditionnelle de la population caṃ de la province de Thuận Hải[1]). Elle compte 39 pages, et traite de la riziculture dans la plaine de Phanrang. Pour l'auteur, il existe trois sortes de rizières, liées à leur possibilité de mise en eau. Ce sont les *Hmu thoon* (rizières faciles à irriguer), les *Hmu ja* (rizières inondées en permanence sans qu'on doive avoir recours à un système d'irrigation) et les *Hmu Rilon* (rizières difficiles à irriguer). Ces trois sortes de rizières, se répartissent, toujours d'après lui, en : *Hmu tabung* (rizières qu'on ne peut exploiter qu'après avoir fait des rituels très compliqués, et que beaucoup de caṃ ne veulent pas cultiver pour cette raison, car l'omission d'un rite peut attirer sur le cultivateur la colère des génies), *Hmu Kaléc* (rizières qu'on ne peut commencer à labourer qu'après avoir célébré un rite ; en translittération, on aurait *hamū klaik*, mot qui n'a aucun sens et qu'on doit compléter par *li-ªvā*), *Hmu Kam Rei* (rizières appartenant aux cam banī, mais l'auteur ne donne ni l'origine de cette appartenance, ni aucune autre précision sur ces rizières), *Hmu phum* (rizières appartenant au village, qui sont prêtées à des cam adultes de la communauté, qui doivent, en contrepartie, verser une part de la récolte au village), *Hmu yang* (rizières appartenant aux rois ou aux seigneurs, qui en ont donné l'usage et les fruits au village), *Hmu kut* (rizières appartenant à une lignée, qui en confie l'usage à ceux qui sont chargés du culte des ancêtres et aux *pajau*). L'auteur fait ensuite état du calendrier agraire de la région et des rites célébrés par les agriculteurs caṃ pendant l'année. Un article très intéressant, qui n'aurait pas dû être illustré du croquis de la page 7, car, contrairement à ce que dit la légende, il ne représente pas un *jak* (panier mesure pour le paddy) mais un *buk* (jarre pour porter l'eau sur la tête)

Le second article, *Đặc điểm gia đình thân tôc và xã hội của đồng bào chàm* (Caractéristique de la famille, de la lignée et de la société cam) a pour l'auteur Mah Mod et compte 22 pages Il présente d'abord la structure familiale des cam, qui comme on le sait, repose sur un système matriarcal, ainsi que les droits et devoirs des époux sur les plans économique, social et moral. L'auteur traite ensuite de la lignée qui est caractérisée par le *kut* pour les cam brahmanistes et le *khua ra* (en translittération · *ghun*) pour les cam *banī*. La troisième partie de l'article est consacrée à l'organisation de la société cam . l'auteur comparant les institutions politiques du pays cam à l'époque ancienne, avec l'organisation de la communauté moderne qui est selon lui basée sur des classes nobles, prêtres, paysans, serviteurs.

Dans son texte, l'auteur pose quelques affirmations qui nous paraissent un peu osées. C'est ainsi par exemple qu'il écrit (pp. 46-47) que la pratique « excessive » *(quá đô)* du régime matriarcal, qui conduit les hommes à avoir une action passive dans la productivité, les a amenés à rechercher la transformation de la société en un régime patriarcal, ce qui est assez simpliste comme raisonnement, et fait fi des

(1) La province de Thuân Hải regroupe depuis 1976 les anciennes provinces de Bình Thuân, de Ninh Thuân et de Bình Tuy.

normes de base régissant les structures élémentaires de la parenté. Un peu plus loin (page 48), il écrit que les noms de la famille cam *On*, *Ma*, *Trà*..., dont font état les sources vietnamiennes et chinoises, ont pour origine, le premier *ông* (qui en caṃ signifie « monsieur »), le second *ama* (qui en cam signifie «père»), le troisième *taha*? *(sic)* qui en cam signifie « vieux », sans justifier ni apporter la moindre preuve de ce qu'il avance. Le lecteur est d'autant moins convaincu par ces rapprochements qu'à la même page, il est écrit que les rois appelés par les sources vietnamiennes *Chế Mân* et *Chế Củ* l'étaient parce qu'ils avaient pour nom caṃ *Chay Man* et *Chay Kur*. Or, d'une part, ces noms ne figurent sur aucun texte caṃ, et sont inconnus des caṃ eux-mêmes, et d'autre part, chacun sait que le *Chế Mân* des textes vietnamiens est le roi Jaya Siṅhavarman (?-1307) des inscriptions caṃ, et que le *Chế Củ* des annales vietnamiennes est le roi Rudravarman (1061-1074) de l'épigraphie cam. On pourrait citer d'autres points sur lesquels nous ne sommes pas d'accord avec l'auteur qui a un peu tendance à transformer ses hypothèses en affirmations dont le bien-fondé ne peut être démontré.

La troisième contribution, de Lý Kim Hoa, a pour titre *Vài nhận định về tín ngưỡng dân gian chàm ở Thuận Hải* (Notes sur les croyances populaires des cam de Thuận Hải) et compte 35 pages avec illustrations

Dans ce travail, très bien documenté, appuyé sur des témoignages menés dans des lieux bien précisés, avec des informateurs dont le nom est donné, l'auteur décrit tout d'abord les traits essentiels des croyances locales actuelles, puis vérifie si certains faits religieux attestés à l'époque ancienne font toujours partie des pratiques des cam actuels Il étudie ensuite sous un angle critique les informations fournies sur les croyances populaires cam par les annalistes chinois, les voyageurs et chercheurs occidentaux. Si nous sommes entièrement d'accord avec l'auteur, qui pense qu'un grand nombre de ces écrits ne doivent être consultés qu'avec beaucoup de prudence, nous ne le suivons pas, par contre, lorsque prenant le contre-pied d'E. Aymonier (*Excursions et Reconnaissances* (24), 1885, pp. 181 et 276) et du Cdt Baudesson (*Au pays de superstitions et des rites chez les Mois et les Chams*, Paris, 1932, p 176) qui insistèrent sur l'absence d'arbre dans l'enclos des maisons cam, il écrit que ceux-ci se sont trompés, parce qu'aujourd'hui on peut voir des arbres dans un certain nombre d'enclos. Cela n'est pas une preuve, vu l'évolution rapide qui s'est produite en pays cam du fait de la guerre; et il y a encore 30 ans l'absence d'arbre était quasi générale autour des maisons.

Le quatrième article . *Nguồn gốc Ấn Độ và sự biến dạng của tục thờ Xiva ở người chàm* (l'origine indienne et la transformation du culte civaite chez les cam) de Hoàng Sĩ Quí, totalise 39 pages avec illustrations.

S'inspirant de travaux européens qui figurent en bibliographie (pp. 140-142), l'auteur rappelle les aspects fondamentaux du civaisme, du vishnouisme et du bouddhisme chez les anciens caṃ, après quoi il remarque que si les deux dernières religions ont disparu aujourd'hui, le civaisme pratiqué actuellement est un culte déformé, transformé et adapté par les caṃ du Thuận Hải, si bien qu'il n'a plus que de lointains rapports avec le civaisme originel

La cinquième étude, signée par Văn Đình Hy a pour intitulé *Từ thần thoai Pô inư-nưgar đến Thiên y-a-na* (De la légende de Pô inư-nưgar à la légende de Thiên y-a-na) et compte 29 pages

Cette étude comparative de la légende cam de Pô inư-nưgar (la déesse du royaume) et de la légende vietnamienne de Thiên y-a-na, dresse les points communs à ces deux légendes, et montre comment une légende venant d'un peuple indianisé a été repensée par les Vietnamiens, puis vietnamisée. Un excellent travail, basé sur une bonne documentation et des enquêtes sérieuses. Nous signalons à l'auteur pour compléter sa bibliographie, les trois articles suivants Đào Thái Anh « La déesse Thien y-a-na », in *BAVH*, I (2), 1914, Délétie, H. « La fête du *rước sắc* de la déesse Thien y-a-na au temple de Huê-Nam- Điên », in *BAVH*, II (4), 1915 et Nguyễn Đình Hòe « Le Huê-Nam-Điện », in *BAVH*. II (4), 1915.

Pages 173 à 185, Sữ Văn Ngọc traite de · *Đám ma người chàm bà-la-môn ở Thuận Hải* (La crémation chez les caṃ brahmanistes de Thuân Hải)

Le sujet a déjà fait l'objet de nombreuses notes et observations[1], mais cela ne veut pas dire qu'il était épuisé. Dans ces douze pages, l'auteur donne une description à la fois détaillée et relativement complète d'une crémation caṃ brahmaniste, en n'omettant pas de faire état des obligations auxquelles on est tenu avant d'effectuer toute crémation, et en nous renseignant avec précision sur ce qui différencie les crémations suivant la classe d'âge et l'appartenance sociale du mort. Une bonne contribution dont il faut féliciter S V. N., bien qu'il ait omis de signaler où il avait assisté à des crémations et bien qu'il ne fasse état d'aucun des documents qu'il a dû aussi consulter pour rédiger son article

Le septième article est de Phan Văn Dốp, et a pour titre *Khảo tả thôn Tinh Mỹ vùng chàm Thuân Hải* (Description du village cam de Tinh Mỹ dans la région de Thuân Hải). Il compte 28 pages.

La monographie de ce village cam de l'ancienne province de Bình Thuân nous a vivement intéressé, car E Durand (*B E F E.O.*, V, 1905, p. 384) y localise la résidence du roi cam au XVIIIe siècle. Si les données archéologiques et historiques sur ce village sont bien connues depuis presque un siècle, par contre l'étude que donne P V D. sur le recensement de sa population, son économie, son organisation sociale, sur la tentative de conversion de sa population au protestantisme, et sa résistance au gouvernement de Saigon, apportent des renseignements précieux et neufs sur cette communauté villageoise. Sachons gré à l'auteur, qui a bien maîtrisé son sujet, pour cette étude, où nous avons relevé une faute de frappe page 190, note 1 (ce n'est pas à la page 368 qu'E. Durand parle de *Pal Chanal*)

(1) Citons entre autres, car l'auteur ne donne aucune bibliographie A Cabaton, *Nouvelles recherches sur les chams,* Publi E F E O , II, 1901 , Dubois J , « Souvenir d'Annam Funerailles Chams », in *Revue France Indochine,* novembre 1913 , E Durand, « Notes sur une crémation chez les chams », *B E F E O* , III, 1903

Le huitième article qui a été rédigé par Vũ Thiện Quang est intitulé *Khaô tả thôn Bầu Trúc vùng chàm Thuận Hải* (Description du village de Bầu Trúc de la région de Thuân Hải) et compte 9 pages avec deux plans.

Cette monographie du village de Bầu Trúc donne une description sommaire sur son habitat, sur le recensement de sa population et sur le développement de l'enseignement dans ce village. De bonnes observations et de bonnes remarques contribuent à l'intérêt de cette étude.

Phạm Văn Quýnh, *Truyền thống đoàn kết Việt Chàm trong sự nghiệp dựng nước và giữ nước* (Union traditionnelle entre les Vietnamiens et les caṃ dans l'œuvre de construction et de défense du pays), 27 pages.

Ce neuvième et dernier article de l'ouvrage traite de la résistance des caṃ et des Vietnamiens face à l'invasion chinoise à l'époque ancienne, ensuite face au féodalisme, puis contre le colonialisme, les américains, et enfin le gouvernement de Saigon. Si les faits historiques auxquels se réfère l'auteur sont connus et attestés tant dans les annales, pour la période ancienne, que dans la documentation politico-militaire, pour la période moderne, leur interprétation peut donner lieu à discussion

*
* *

Cette étude collective méritait d'être signalée à l'attention des camisants, vu son sérieux et la compétence de ses chercheurs. Nous regrettons, vu son intérêt, que la Commission Ethnographique de l'Institut des Sciences Sociales de Hồ Chí Minh Ville n'ait pas cru devoir imposer aux neuf signataires l'adoption d'une seule et unique *translittération* pour les mots cam (j'insiste sur le mot *translittération*, car le cam est une langue ayant une écriture, et de ce fait, ne doit pas être transcrite mais translittérée) car il est particulièrement déroutant de voir le même mot romanisé de trois manières différentes dans trois articles différents (rizière, que l'on doit translittérer[1] *hamū*) est noté p 9 hmu, p 160 ha-mu, p 236 hamu. Nous regrettons aussi que certains mots qui ont été vietnamisés, comme par exemple *Stri Rat-j-nhi* (p 155, ligne 9) ne soient pas suivis de leur notation internationalement acceptée, car tels qu'ils sont orthographiés, leur identification peut poser problème à nombre de lecteurs.

Souhaitons pour nos études, que le groupe de recherches cam de la Commission Ethnographique de l'Institut des Sciences Sociales de Hồ Chí Minh Ville donne bientôt une suite à ce bon recueil d'articles

Po Dharma.

(1) Pour la translittération cam, voir *B.E.F.E.O.*, LXIV, 1977, pp 243-255

Truyên cổ chàm. Hanoi (Nhà xuất bản văn hóa dân tộc), 1978

Cet ouvrage en quốc ngữ de 259 pages dont le titre pourrait se traduire par « contes caṃ anciens », a été réalisé par un groupe de chercheurs vietnamiens, avec le concours de cam résidant dans la province de Thuân Hải. Il compte 28 contes de caractère divers (satiriques, humoristiques, éducatifs, merveilleux, ...) parmi lesquels figurent, résumées sous forme de contes, les trois épopées *devā manō* (orthographiée dans l'ouvrage : *Tê Wa Mừ Nô*), *um marup* (orthographiée *Um Rúp*) et *pram dit pram lak* (orthographiée . *Prăm Tich*, *Prăm lắc*).

Ouvrage de vulgarisation destiné au grand public vietnamien, ce qui explique son tirage à 15 000 exemplaires, ce recueil est écrit dans une langue simple et facile à lire. Plus qu'un résumé en quốc ngữ, c'est une adaptation qu'il donne de chacun des contes, et c'est sans doute ce qui explique que les auteurs aient parfois utilisé des expressions ou des termes qui « parlent » aux vietnamiens bien qu'ils ne disent rien au cam, comme par exemple page 19 . « *ăn chay niệm phât* » (« manger végétarien et prier le Bouddha »), ou page 99 : « jadis, un élève reçut le titre de *trang nguyên* » (titre de « premier docteur » qui n'exista jamais au campā), ou encore page 47 ces vers

Thương tình vun đắp cho tình
Con giun bỏ đất thì tình mới phai.

qui sont typiquement vietnamiens et qui n'ont jamais figuré dans aucun texte de la littérature cam.

Ce livre qui offre un bon éventail de littérature orale cam, omet malheureusement de mentionner l'origine des contes dont il donne l'adaptation en quốc ngữ Ses auteurs les ont-ils recueillis auprès de conteurs, dans des ouvrages ou dans des manuscrits[1]? On eût été intéressé de le savoir. On eût aimé aussi que les noms de personnes, de titres ou de lieux aient été transcrits phonétiquement d'une manière cohérente afin de ne pas trouver comme page 22 *p'lao-lu-pu*, ou comme page 181 . *Kakú kakung kakang*, ou encore comme page 220 *Pô-tê-ta*, qui ne peuvent être restitués en cam

Ces quelques réserves faites, on recommandera à tous ceux qui s'intéressent aux cam la lecture de cet ouvrage

Po Dharma.

[illegible] *Giuk naup grăp séh Pŏ Ethā* Eastern (Phanrang) cham. Vietnam, 1977

Cet ouvrage comporte 450 pages, des illustrations et des cartes. Ses pages 1 à 203 sont en écriture cam[2] et ses pages 205 à 449 donnent une

(1) Nous pensons aux *Contes tjames* de A Landes, parus en 1887 à Saigon, et au grand nombre de contes inventoriés au *Catalogue des manuscrits cam des bibliothèques françaises* (Paris, 1977)

(2) Nous passerons sous silence les erreurs dans la notation d'un certain nombre de mots cam (cf par exemple p 4) Nous signalerons simplement que le titre en caracteres cam de la première page est imprimé à l'envers

transcription en caractères latins du texte précédent. Ce livre est une adaptation des *Actes des Apôtres* par les missionnaires protestants

Le récit qu'il offre n'intéresse évidemment pas directement les études cam, mais nous ne pouvions passer sa parution sous silence, car il contient un vocabulaire religieux chrétien dont l'existence n'était nulle part attestée jusqu'à maintenant.

L'attention du lecteur ne manquera pas d'être attirée par le lieu et la date de publication qui figurent sur le volume. Comme nous, il aura peine à croire que ce texte a été imprimé à Pharang en 1977.

Po Dharma.

Ariane Spanien et Yoshiro Imaeda, *Mission Paul Pelliot, Choix de documents tibétains conservés à la Bibliothèque nationale*, Paris, Bibliothèque nationale, 1979, tome II, in-fol. 32 pages et planches 305 à 640.

Nous avons déjà rendu compte du premier volume (*BEFEO*, LXVI, p. 309-310) en souhaitant que le second soit le bienvenu comme le précédent. Ce souhait a été promptement réalisé La collection présentée dans son ensemble avec le complément de quelques manuscrits de l'India Office et du British Museum est accompagnée de notes dues à Yoshiro Imaeda, Ariane Spanien, Hélène Vetch et You-tan Rgya-mcho. Ces notes sont brèves et donnent surtout des indications bibliographiques sur les publications dont ont déjà pu être l'objet les textes reproduits en fac-similés. Mais elles annoncent aussi éventuellement les travaux en cours sur ces textes. Elles comportent encore des études sur quelques sceaux apposés sur les manuscrits, sceaux tibétains mais également chinois.

L'ensemble des textes reproduits est très varié Ils intéressent l'art par quelques dessins, l'histoire et la géographie, la langue tibétaine par des transcriptions en écriture tibétaine de textes en sanskrit, chinois, ouigour, et même en langues jusqu'ici non identifiées. Ils comprennent surtout des textes religieux bouddhiques ou non, des textes techniques d'astrologie, de divination et de médecine, des textes intéressant l'administration et le droit. D'autres sont des lettres.

Les particularités orthographiques et paléographiques, surtout les premières, posent parfois des problèmes d'identification des mots et des noms. Par exemple le nom du palais appelé Lhan-kar ou Ldan-dkar dans le Tanjur (Mdo-'grel, CXXVI, 7) selon les divers index (cf P. Cordier, *Catalogue du Fonds tibétain*, III, Paris, 1915, p. 493), se retrouve sous la forme Lhan-kar (pl. 432, Pelliot tibétain 1085, l 1). L'alternance lh/ld est apparue d'autres fois et ailleurs (lhe'u/lde'u) R. A. Stein, *Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang*, dans Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou, Paris, 1971, p. 492, n. 36).

A la remarque que nous avions faite dans le compte rendu du 1[er] volume au sujet du placement du signe de *a'* au-dessous de *ka* au lieu de sa position ordinaire après *ka*, s'ajoute maintenant une obser-

Truyên cổ chàm. Hanoi (Nhà xuất bản văn hóa dân tộc), 1978

Cet ouvrage en quốc ngữ de 259 pages dont le titre pourrait se traduire par « contes caṃ anciens », a été réalisé par un groupe de chercheurs vietnamiens, avec le concours de cam résidant dans la province de Thuân Hải. Il compte 28 contes de caractère divers (satiriques, humoristiques, éducatifs, merveilleux, ...) parmi lesquels figurent, résumées sous forme de contes, les trois épopées *devā manō* (orthographiée dans l'ouvrage : *Tê Wa Mừ Nô*), *um marup* (orthographiée *Um Rúp*) et *pram dit pram lak* (orthographiée . *Prăm Tich*, *Prăm lắc*).

Ouvrage de vulgarisation destiné au grand public vietnamien, ce qui explique son tirage à 15 000 exemplaires, ce recueil est écrit dans une langue simple et facile à lire. Plus qu'un résumé en quốc ngữ, c'est une adaptation qu'il donne de chacun des contes, et c'est sans doute ce qui explique que les auteurs aient parfois utilisé des expressions ou des termes qui « parlent » aux vietnamiens bien qu'ils ne disent rien au cam, comme par exemple page 19 . « *ăn chay niệm phật* » (« manger végétarien et prier le Bouddha »), ou page 99 : « jadis, un élève reçut le titre de *trang nguyên* » (titre de « premier docteur » qui n'exista jamais au campā), ou encore page 47 ces vers

Thương tình vun đắp cho tình
Con giun bỏ đất thì tình mới phai.

qui sont typiquement vietnamiens et qui n'ont jamais figuré dans aucun texte de la littérature cam.

Ce livre qui offre un bon éventail de littérature orale cam, omet malheureusement de mentionner l'origine des contes dont il donne l'adaptation en quốc ngữ Ses auteurs les ont-ils recueillis auprès de conteurs, dans des ouvrages ou dans des manuscrits[1]? On eût été intéressé de le savoir. On eût aimé aussi que les noms de personnes, de titres ou de lieux aient été transcrits phonétiquement d'une manière cohérente afin de ne pas trouver comme page 22 *p'lao-lu-pu*, ou comme page 181 . *Kakú kakung kakang*, ou encore comme page 220 *Pô-tê-ta*, qui ne peuvent être restitués en cam

Ces quelques réserves faites, on recommandera à tous ceux qui s'intéressent aux cam la lecture de cet ouvrage

Po Dharma.

[illegible] *Griuk naup grăp séh Pŏ Elhā* Eastern (Phanrang) cham. Vietnam, 1977

Cet ouvrage comporte 450 pages, des illustrations et des cartes. Ses pages 1 à 203 sont en écriture cam[2] et ses pages 205 à 449 donnent une

(1) Nous pensons aux *Contes tjames* de A Landes, parus en 1887 à Saigon, et au grand nombre de contes inventoriés au *Catalogue des manuscrits cam des bibliothèques françaises* (Paris, 1977)

(2) Nous passerons sous silence les erreurs dans la notation d'un certain nombre de mots cam (cf par exemple p 4) Nous signalerons simplement que le titre en caracteres cam de la première page est imprimé à l'envers

la composition du *Rāmāyaṇa* de Vālmīki. Celui-ci n'a pas été une création *ex nihilo* mais le chef-d'œuvre majeur de l'exposé de cette histoire et le principal, quoique non le seul, modèle des compositions ultérieures.

Dans la publication de la Sahitya Akademi les contributions ont été rangées apparemment dans leur ordre d'arrivée. Nous ne suivrons donc pas cet ordre mais celui de la chronologie et des propagations et développements successifs du thème à l'étranger.

Les plus anciennes mentions simultanées de héros traditionnels du *Rāmāyaṇa* sont contenues dans le *Dasarathajātaka* pāli (Jat. 461) qu'analyse D. C. Sircar (*Rāmāyana in inscriptions*, p. 322-3) en soulignant que Sītā est là, sœur de Rāma et Laksmaṇa, fille de Dasaratha, roi de Vārāṇasī (et non d'Ayodhyā), et de la première reine, qu'à la mort de celle-ci une des 16.000 épouses du roi devenant première reine provoque l'exil des trois enfants pour douze ans, qu'au bout de neuf ans, Dasaratha étant mort, le trône est offert à Rāma qui, voulant tenir l'engagement de son père, n'en prend possession qu'au bout des douze ans et fait alors de Sītā sa reine, sans qu'il ait été question d'enlèvement et de guerre contre Rāvaṇa et son mariage étant alors incestueux. La parenté avec l'histoire classique de Rāma est donc lointaine mais le caractère inflexible de l'attachement de Rāma à la parole donnée est déjà prépondérant.

C. Sivaramamurti (*The Rāmāyaṇa in Indian sculpture*, p 636) relève à Bharhut une illustration du *Dasarathajātaka* et, à Sāñci puis Ajantā (grotte X), celle de l'épisode de la mort de Yajñadatta selon le *Sāmajātaka*, épisode fameux chez Vālmīki. H. B. Sarkar (*The migration of the Rāmāyaṇa story to Indonesia*, p. 103) remarque au même propos que l'absence de mention des épisodes du Sud dans le jātaka ne prouve rien, l'objectif des jātaka étant non le conte mais l'illustration d'un caractère du futur Buddha Il relève (p 104) des allusions anciennes dans des traductions chinoises d'histoires bouddhiques à des traits appartenant au répertoire ramaique classique (de même T. S. Damdinsuren, *Rāmāyaṇa in Mongolia*, p 653 et suiv) et, cf. Kapila Vatsyayana, *Rāmāyaṇa in the Arts of Asia*, p. 634-5).

Quant au *Rāmāyaṇa* proprement dit, sa place dans la littérature sanskrite a été décrite par l'éditeur V. Raghavan (p. 1-19), sa place en Asie par Lokesh Chandra (*R., The Epic of Asia*, p. 648-652), ses *Manuscripts in different versions* (vâlmîkiennes) par U P. Shah (p 93-102), son caractère par le regretté Suniti Kumar Chatterji (*The Rāmāyaṇa, Its character, Genesis, History, Expansion and Exodus*, p. 242-4), ses valeurs morales et religieuses par Harry. H. Buck (*The Role of the Sacred Book in Religion. The Ramayana*, p. 40-57) et Sukumari Bhattacharji (*Validity of the Ramayana values*, p. 76-92).

Un grand nombre de *Rāmāyana* indiens ont été énumérés et souvent résumés, en dehors de celui de Vālmīki supposé connu de tous et leurs différences avec lui ont été relevées.

Parmi ceux qui ont donné lieu ici à des communications particulières sont les Jain et le Bhuśuṇḍi V. M. Kulkarni a traité des premiers (*Jain Rāmāyanas and their source*, p. 226-241). Quinze sont recensés,

en prâkrit ou en sanskrit, du IIIe au XVIIe siècle. Le plus ancien, le *Paumacariya* de Vimalasūri aurait été initialement conté par le Mahāvīra lui-même. Il suit le récit de Vālmīki mais en l'attaquant constamment, y dénonçant des absurdités et abaissant le caractère de Rāma. L'*Uttarapurāṇa* de Gunabhadra (IXe siècle), en sanskrit, fait de Sītā, une fille de Rāvaṇa et Mandodarī et la plupart des *Rāmāyaṇa* jain attribuent 8 000 reines à Rāma, 16.000 à Laksmaṇa et veulent qu'après la mort de Lakṣmaṇa, qui va en enfer faute de s'être converti à la religion jain, Rāma devienne moine, pratique les austérités et atteigne la perfection (p. 229-230). Nous voyons par là que, comme dans d'autres histoires jain telles que le *Cīvakacintāmaṇi* tamoul qui rappelle l'histoire de Kṛṣṇa et des 16.000 gopī, le salut exige le renoncement à toutes les passions que les récits évoquent d'abord pour exalter finalement la conversion qui les fait abandonner.

Le *Bhuśuṇḍirāmāyaṇa* est mentionné souvent dans les communications publiées et il est étudié directement dans celle de Bhagavati Prasad Singh (*Bhuśundi Rāmāyana and its influence on the Mediaeval Rāmāyana literature*, p. 475-504).

Les *Rāmāyana* indiens en d'autres langues que le sanskrit ou le moyen indien ont retenu aussi l'attention avec V. Sitaramiah (*The Rāmāyana Tradition in Kannaḍa*, p. 178-203), N. V. Krishna Warrior (*Rāmāyana Tradition in Malayalam literature and Folk-Lore*, p. 204-214), C. R Sarma (*R in Telugu Literature and Folk-Lore*, p. 215-225) Umashandar Joshi (*The R. and its impact on Gujarati literature*, p 397-408), R. Nagaswamy (*Sri R. in Tamilnad in Art, Thought and Lit* , p. 409-429), P. N. Pushp (*R. in Kashmiri Lit and Folk-Lore*, p. 534-545), Bhabatosh Datta (*The R. in Bengal*, p 546-560) et Asutosh Bhattacharya (*Oral Tradition of the R in Bengal*, p 593-616), Nilamani Mishra (*R. in Oriya lit. and Oral Trad* , p. 617-635) , E Nilakanta Singh (*R. in Manipuri Lit. and F. L.*, p. 573-582), Biswanarayanan Shastri (*R. in Assamese Lit* , p. 583-592) Le *Rāmāvatār* du Guru Govind Singh, poème achevé en 1698, a été décrit par Baljit Tulsi (p. 516-523).

Le *Rāmcaritmānas* de Tulsīdās a été naturellement l'objet de plusieurs communications. Tout d'abord par l'auteur de la *Rāmakathā*, somme des évolutions indiennes du thème, le R.P. C. Bulcke *Rāmacaritamānasa and its relevance to modern Age* (p 58-75), qui met l'accent sur la vitalité du sentiment religieux s'attachant à l'œuvre. Nous avons encore Induja Awasthi, *Rāmcharitmānas and the Performing tradition of R.* (p 505-516). Ses relations possibles avec Vālmīki, Kambar et la version thai ont été étudiées par S. Singaravelu : *Tulasī-Dāsa's Rāmacaritmānasa in hindi and its relationship to the Sanskrit version of Vālmīki, the Tamil version of Kamban, and the Thai version of King Rāma* I (p. 455-474) avec une utile *Select Bibliography* S Shankar Raju Naidu a donné *Re-creations of the R in the Tamil and Hindi* (p. 315-321).

La propagation extérieure de la littérature ramaique a été évoquée par K. C. Sahoo (*Rāma-Lit, in Orissa and its Influence on Indonesia*, p. 561-572). Cette communication donne d'abord un relevé des attestations de la légende de Rāma en Orissa même et signale le grand développement de la littérature afférente en dépit du fait que le culte

prédominant a été à Puri celui de Jagannātha-Kṛsna. Les auteurs oriya ont les uns suivi Vālmīki, les autres, nombreux, s'en sont écartés. Saraladās, notamment, a introduit dans la légende de Rāma des épisodes apparentés à certains du *Paumacariya*, du *Bhaṭṭikāvya*, du *Nrsimhapurāṇa* et du *Mahānāṭaka*. Des histoires populaires ont aussi été adoptées Finalement est signalée une analogie de thèmes d'Orissa et d'autres de Java et sont évoquées les relations du Kaliṅga avec Java et le Siam Nous avons déjà cité plus haut l'article de H. B. Sarkar sur la migration de l'histoire de Rāma à Java.

Pour d'autres pays, nous avons : *Rāmāyaṇa in Nepali*, par Kamala Sankrityayan (p. 348-384), *R. in Sinhala literature and its Folk-Version*, par J Tilakasiri (p 385-396), *Rāmāyaṇa in Śrilanka and Laṅkā of the R.* par C. E Godakumbura (p. 430-454).

Pour l'Asie du Sud-Est *R in Malaysia* a été traité par Ismail Hussein (p. 142-154) et Amin Sweeney : *The Malaysian R. in Performance* (p. 122-141) , *The R in Laos* (Vientiane Version) par Kamala Ratnam (p. 256-281). Une autre version lao est décrite par Sacchidananda Sahai. The *Khvay Tuaraphi* (p. 256-281). Une communication porte sur le R. en Birmanie Uthein Han and U. Khin Zaw, *R. in Burmese literature and Arts* (p. 301-314). Deux communications se rapportent au R Tuai : Chamlong Sarapadnuke, *R. in Thai Theatre* (p. 245-255), M. C. Subhadradis Diskul, *R in sculptures and painting in Thailand* (p. 670-688) Plus loin encore, le R. se retrouve aux Philippines (Juan R. Francesco, p. 155-177) en Mongolie comme il a déjà été signalé, voire au Japon Minoru Hara, *Textual theme of R. in Japan* (p. 344-347). Manquaient les versions khmères qui sont parues depuis lors à Paris mais le séminaire suivant qui s'est tenu à la Sahitya Akademi en janvier 1981 a comblé cette lacune et par ailleurs enrichi encore les études sur le thème épique qui s'avère le plus largement répandu et le plus durablement cultivé qu'on puisse reconnaître dans le monde.

Jean FILLIOZAT.

Denise BERNOT, *Dictionnaire birman-français*, compilé par Denise BERNOT, Jean-Pierre SRIBNAI et Daw YIN YIN MYINT, avec l'aide de nombreuses personnalités birmanes, revu par U HLA TIN, Daw KHIN MYA KYU et U WUN (à partir du fasc. 2, U Thant Sin au lieu du dernier). Paris, Langues et Civilisations de l'Asie du Sud-Est et du Monde insulindien, nº 3, 1978-80, in-8º, 227, 209 et 195 pages

Le dictionnaire birman-anglais de Adoniram Judson, élaboré au début du XIXe siècle et plusieurs fois réédité est resté jusqu'à nos jours la principale autorité en la matière A *Burmese-English Dictionary* dont la publication a été entreprise dès 1950 par J. A Stewart et C W. Dunn, le remplacera mais n'est pas encore achevé. En allemand, nous avons Anne-Marie Esche, *Worterbuch Burmesisch-Deutsch*, Leipzig, 1976, in-8º, 546 pages à 2 colonnes En français, il existait seulement un *Dictionnaire de base français-birman* (7 000 mots) par Emmanuel

Guillon et Claude Delachet, assistés d'un groupe de collaborateurs, la plupart birmans, auquel est adjoint un court vocabulaire birman-français (1 200 mots), Rangoon, 1972, in-12, 17 et 466 pages.

L'ouvrage que publie, avec le concours de maintes autorités, Mme D. Bernot comprendra plus de dix fascicules. Il est fait pour répondre aux besoins des étudiants français en langue birmane, mais il est appelé à devenir aussi un instrument nécessaire pour tous ceux qui travailleront sur la langue, les textes et la culture de la Birmanie. En effet, il ne se borne pas à donner les mots et leur signification, avec fréquemment des phrases d'illustration Il offre aussi des explications sur les termes techniques et des croquis représentant clairement les choses du pays . les plantes, les animaux et objets, voire attitudes, gestes traditionnels, formes de coiffure ou de vêtement, etc. Il donne donc une idée de la vie actuelle birmane en même temps que les mots dont elle se sert

Le classement de ces mots dans le dictionnaire a posé un problème. Par Judson, les voyelles ont été placées en tête du classement syllabique et, dans les dictionnaires tout-birmans, à la fin. L'inconvénient du placement de *a* en premier est que, cette lettre se trouvant un préfixe de substantivation qui permet de créer un déverbatif à partir de n'importe quel verbe birman, ce déverbatif vient toujours avant son verbe (Introd., p. 11). Aussi, Mme B. a-t-elle choisi de renvoyer les voyelles à la fin. Cela lui permettra, tous les verbes ayant été mentionnés d'abord de ne signaler les déverbatifs que lorsque leur sens ne pourra être déduit de celui du verbe.

Mme Esche, de son côté, a placé les déverbatifs auprès de leurs verbes et n'a laissé, à la fin, parmi les voyelles, guère que des mots d'emprunts. Mais elle a dû placer aussi à côté de ces verbes et même parfois avant eux des mots en *a* qui n'apparaissent pas comme leurs déverbatifs. Les séquences en sont perturbées Par exemple, p. 80, on a en succession immédiate *akhā* (nous translittérons ici d'après les caractères birmans) « 1. *Zeit* ; 2. als, wenn » et « *khā* schwanken, zittern ».

Mme Bernot (2, p. 15) donne le verbe *khā* « secouer » en tête puis d'autres mots *khā* mais tout déverbatif ou autre mot commençant par *a* sera à chercher à l'ordre de sa lettre initiale. Quant à Judson (éd Stevenson, 1893) il donne sous *a*, p. 17, *akhā*, « time », et à la suite, six expressions en rapport avec le temps (durée, moment propice, etc.), puis, sous *kha*, p. 279, *khā* « to shake », etc.

D'autres problèmes de classement se sont posés en raison de la notation des tons et par suite de particularités de prononciation qui altèrent éventuellement la cohérence entre l'orthographe et cette prononciation, surtout dans les mots étrangers empruntés.

Mme Bernot indique avec précision ces problèmes et les solutions qu'elle a employées, ainsi que son système de transcription phonologique (un peu différent de celui de Mme Esche).

Judson a reproduit l'écriture birmane sans translittération ni transcription, mais les tableaux de prononciation des caractères birmans étaient donnés dans sa grammaire. Le dictionnaire, en cas d'exceptions, figurait la prononciation réelle en utilisant dans leur valeur phonétique ordinaire les caractères birmans eux-mêmes.

On oppose volontiers le « classement baptiste » (Judson était baptiste) au « classement birman ». En fait, le classement adopté par Judson, n'est autre que celui du syllabaire pāli. Les grammaires anciennes du pāli, comme les sanskrites, placent normalement les voyelles, éléments essentiels de la voix, avant les consonnes, accidents de l'émission vocalique. Cependant, l'usage pédagogique est fréquent dans les écritures indiennes ou d'origine indienne, d'enseigner d'abord l'écriture des occlusives. Les voyelles sont souvent indiquées seulement sous leurs formes de signes vocalisants En ce cas, pour les figures isolées, le signe de *a* est employé comme support commun aux diverses vocalisations. Les signes propres à chaque voyelle isolée sont utilisés facultativement (ce qui est le cas en birman, en gujrati), ou même manquent (siamois moderne, tibétain). Dans ces conditions, même pour le pāli, les syllabes consonantiques peuvent être placées en tête. Il en était ainsi dans les « alphabets palis » de Thaïlande publiés par La Loubère en 1689. Pour le birman, en tout cas, cet usage était connu comme traditionnel dès le XVIIIe siècle. Les deux « alphabets » birman publiés à Rome par la Sacra Congregatio de Propaganda Fide (*Alphabetum Barmanum seu Bomanum regni Avae finitimarumque regionum*, 1776 et *Alphabetum Barmanorum seu Regni Avensis*, editio altera emendatior, 1787) qui donnent le syllabaire complet du birman avec détails sur la prononciation, commencent par les consonnes vocalisées. Judson aurait donc pu suivre cet ordre mais il a préféré l'ancien ordre savant.

Judson n'a pas fourni de translittération des caractères birmans ni leur transcription phonétique en caractères romains, celle-ci étant soit donnée dans sa grammaire soit, comme nous l'avons noté plus haut, figurée à l'aide des caractères birmans eux-mêmes

Les dictionnaires de Mmes Esche et Bernot donnent seulement des transcriptions phonologiques à la suite des mots en caractères birmans. Ceux-ci sont rangés, à l'intérieur de l'article de chaque consonne, selon l'ordre consonne vocalisée simple en syllabe ouverte (terminée par une voyelle) puis en syllabe fermée, consonne simple à ligature graphiquement simplifiée (avec *ya*, *ra*, etc), consonne à ligature simple, puis double, etc (toujours en syllabe ouverte puis en syllabe fermée). Cette disposition convient à la transcription phonologique mais se heurte parfois (cf. I, p. 12) à des difficultés provenant de l'orthographe des nombreux mots pāli empruntés et prononcés à la birmane moderne.

La translittération des caractères, dont la graphie et le système phonétique original sont d'origine pāli et indienne, eût été utile à côté de la transcription phonologique. Elle l'eût été parce que la phonologique supprime des distinctions que maintient l'orthographe et ne permet pas la restitution automatique de l'écriture réelle comme le fait la translittération. De plus, elle eût été précieuse non seulement à bien des pālisants, mais encore aux linguistes. Ceux-ci ne peuvent pas limiter leur connaissance à la seule phonologie actuelle et auraient intérêt à connaître immédiatement les formes originales des mots empruntés, formes que représente la translittération, phonétique à l'origine et restée phonétiquement représentative à Sri Lanka et internationalement.

Aussi, à défaut d'une translittération donnée pour chaque article, Mme Bernot en a-t-elle fourni la clé, en tête des fascicules 2 et 3, par des tableaux de tracés calligraphiques des caractères. Ces tableaux de correspondance entre la translittération et la transcription seront indispensables aux étudiants de la langue parlée, qui voudront connaître l'orthographe d'une foule de termes bouddhiques et aussi techniques et les retrouver dans les dictionnaires du pāli et des langues des pays en rapport avec la Birmanie.

Sans que l'étymologie ait été notée dans tous les cas, elle est souvent indiquée en abrégé, par exemple · 3, p. 73 « *khum samādhi* (notre translitt) /khoN θamadi'/ n. b. p juge impartial», indique que l'expression est formée d'un mot birman et d'un pāli. Dans les cas de ce genre des indications supplémentaires seraient bienvenues En effet, l'article *khum* /khoN/ (3, p. 70) ne relève pas la signification de «juge» qui figure dans Judson en une longue notice (p. 284-287) décrivant une situation aujourd'hui périmée. Nous voyons maintenant par le dictionnaire de Mme B. (3, p 71 et 73) que le mot isolé n'est plus en usage mais se conserve dans des expressions composées.

Quant à *samādhi*, en nous reportant à Judson, p. 1122, nous voyons que son sens technique en sanskrit et pāli d'exercice de yoga n'était apparemment pas conservé mais que la signification générale de la racine *sam-DHĀ* l'était. En effet, Judson traduit par « steadiness in a good cause ». En fait, *samādhi*, s'appliquant au psychisme, veut dire littéralement non « concentration, extase ou enstase » comme on traduit communément, mais bien « position » du psychisme en état stable.

Le nouveau dictionnaire, qui décrit surtout la langue parlée moderne, mais signale les termes archaïques et ne limite pas au pāli ses indications étymologiques, permettra par lui-même et par référence à la langue de l'époque de Judson, il y a environ 150 ans, et aux langues originales des mots d'emprunts une foule d'observations intéressantes.

Quelques notes au hasard

Fasc. 1, p. 12, 171 et 177. — La forme pāli est en translittération et en prononciation originale *kicca* (skr. *kṛtya*, chose à faire, affaire). L'expression signifiant « çà ne fait rien » est littéralement « ce n'est pas une affaire ». — « *kit* /keʔ/ ... » 2 planète *se dit aussi* « *kitgruih* ». Ce mot correspond à skr. *ketugraha*, la planète Ketu, en birman phonol. /keʔ Co/ p. 177 — 3. « Titre d'une des parties de la grammaire pâlie » il s'agit du chapitre VII de la grammaire de Kaccāyana, le *kitakappa* traitant des suffixes dits *krt* en skr

1, p. 32 « *kaci* /Kəsi/ (marathi) ». La forme originale, *kañci*, est tamoule passée en français *cange* et anglais *conjee* En pāli, on a *kañjika*, prâkrit *kamjia*, skr *kāñjika*.

1, p. 40 l. 2, lire première période (1 728 000 ans) d'un cycle cosmique *(kappa)* de 4 320 000. — L 3, lire · (pāli, *kalikā*). Judson a orthographié *gati* (selon la prononciation birmane).

1, p. 48 *kaṭhin* ou *kathin* en pali désigne bien la cérémonie d'offrande de robes de coton aux moines mais non une « observance perpétuelle ou des « vœux perpétuels » que le bouddhisme theravāda n'impose pas — P. 52, *kaniñ* p. *kaniya*

1, p 61-62 : « *karakaṭ* /kərəka ?/ n. pr. constellation du Cancer ». La forme originale est skr. *karkaṭa* (en pāli on a *kakkaṭa*) Un des noms du geai bleu est en skr. moderne *karakaṭa* (*Vaidyakaśabdasindhu*, s.v. d'après un *Vaidyakanighanṭu*), le nom usuel classique étant *bharadvāja*. P. 63, p. *karavīka* désigne le coucou mais c'est aussi un oiseau mythique (cf. skr *kalavinka*, passereau et oiseau merveilleux).

1, p. 78 · Kalāpa est bien le nom d'une grammaire skr., le *Kātantra*, mais qui n'est pas un « livre sacré » — P. 79, *kalyāṇamitta* est pāli.

1, p. 92 · *Kālañan*, pāli *kālaññāṇa* « qui connaît l'époque » ; « *kālarājā* /kala' yaza/ n moment favorable (terme d'astrologie) », kālarāja signifie litt en skr et p. « roi des moments, moment royal » — P. 93, le Kālasutta (p.) est un enfer particulier.

1, p. 114 le toucan n'est pas correctement représenté, son bec en réalité est recourbé et la mandibule supérieure est la plus volumineuse P. 156-157 les scorpions sont représentés sans pattes, avec de faibles pinces et sans dards ? Si le *Scorpio afer* est bien identifié en Birmanie, il doit s'agir d'un sosie de celui d'Afrique — P. 175, le nom du cacatoès, *kaktvā* /ka?To Ua/ n'est pas d'origine hindie mais indonésienne (*kakatua*). — P. 214, *kambodi ·yā ·* est anglais (Cambodia). — P 216, *kamma*, p. *idem* « *kam* /kaN/ » est équivalent de *kamma* (Judson « deed, action »).

Fasc. 3, p. 75 — « *khyāpatī* /chapati/, le mot hindi est *capātī* ».

3, p. 175 : « *gaḷun* /gəloN/ », le nom pāli est *garuḷa* « Il s'agit bien de l'oiseau mythique appelé en sanskrit Garuda mais aussi d'un milan réel, rouge brique à col blanc en Inde, devenu emblème de l'Indonésie dont le drapeau reproduit les couleurs en bandes horizontales blanc en haut, rouge en bas. »

3, p. 179 : « *gomut* /go mo?/ purin », lire « p *gomutta* », « urine de vache ». — P. 180, « *guidoṅ* /go doN/ » le mot anglais est *godown*, du malais *gudang*.

Le rythme de la publication des fascicules fait escompter un prompt achèvement de ce dictionnaire, instrument de travail maintenant indispensable.

Jean FILLIOZAT

Pavel Vladimirovitch POZNER *Drevny Vietnam — Problema letopisania* Éditions « Naouka » Rédaction principale des publications orientalistes. Moscou, 1980.

Cet ouvrage dont le titre signifie *Le Vietnam ancien — Problèmes posés par les chroniques*, compte 182 pages avec notes, liste des abréviations, bibliographie et index. Il constitue une étude sérieuse et approfondie de l'historiographie vietnamienne depuis l'époque de la tradition orale jusqu'au XIX[e] siècle où parut le *Khâm dinh Viêt sử thông giám cương mục* (Texte et commentaire du miroir complet de l'histoire Viêt établi par ordre impérial).

L'auteur estime à juste titre que l'étude de l'histoire du Viêt-Nam depuis la dynastie légendaire des rois Hùng (2879-257 avant notre ère) jusqu'à 939, date où le Viêt-Nam s'est définitivement affranchi de

la domination chinoise, repose sur des documents « légendaires » et non officiels, sur des sources vietnamiennes officielles et, accessoirement, sur des sources chinoises, en fait assez peu nombreuses et très incomplètes. C'est une mise au point qui redonne aux documents d'origine vietnamienne leur indéniable valeur historique, les présentant comme la principale source d'informations sur l'histoire de la nation vietnamienne depuis ses origines jusqu'à notre époque.

Toujours selon l'auteur, l'historiographie vietnamienne, pour la période ancienne, présente le handicap d'avoir été étudiée moins par des vietnamologues que par des sinologues, et de ce fait d'avoir été fondée principalement sur des sources chinoises, en particulier le *Shiji* (史記) « Mémoires historiques » de Sima Qian (135 ?-93 ? avant notre ère).

De même que pour l'histoire de Chine avec l'empereur mythique Huangdi qui, selon la légende, aurait vécu au IIIe millénaire avant notre ère, les légendes de la tradition historique orale font remonter la fondation de la dynastie des rois Hùng à 2879 avant notre ère, ce qui est consigné dans les annales officielles vietnamiennes.

L'auteur estime que « Les Annales de la dynastie des Triệu » (titre conventionnel) sont d'origine vietnamienne, bien que rédigées en chinois, car elles retracent l'histoire de la dynastie des Triêu dont les descendants de la famille régnante des Lạc-Viêt (résultant de l'union des Tây-Âu et des Lạc-Việt) n'étaient pas seulement des dirigeants inféodés à la Chine, mais encore étaient-ils apparentés à la dynastie des Triệu détenant alors le pouvoir et dont le deuxième souverain (Triệu Văn-vương était autant le descendant de la famille des Thục que celui de la famille des Triêu). Par conséquent, bien que la dynastie des Triêu et sa chronique soient formellement chinoises, en fait, elles sont vietnamiennes et « Les Annales de la dynastie des Triệu » ont constitué la première source écrite vietnamienne, créée d'après la tradition historiographique chinoise et se trouvant à la base tant du chapitre 113 des «Mémoires historiques» de Sima Qian que des « Recueils d'annales datant du Moyen Âge vietnamien »

Ainsi, la première source officielle vietnamienne daterait d'après les conclusions de P.V P., de la période s'étendant de 207 à 111 avant notre ère.

Un rôle important revient également au bouddhisme en tant qu'idéologie susceptible de former un rempart face à l'idéologie néo-confucéenne des conquérants Han, d'abord, puis Sui, puis Tang et enfin des Han du Sud dont le Viêt-Nam se rendit indépendant en 939 D'après l'historien vietnamien Trần Văn Giáp, le bouddhisme exerça une influence prédominante au Viêt-Nam dès le IIIe siècle et il a connu son apogée sous les dynasties des Lý (1009-1225) et des Trần (1226-1400) à une époque où l'État centralisé vietnamien s'est affirmé comme entité nationale.

Ainsi que l'attestent de nombreux ouvrages (cf. Technique et panthéon des médiums viêtnamiens, Maurice Durand, E.F.E.O., XLV , Histoire du Vietnam, Nguyễn Khắc Viện, Éditions Sociales, 1974 ; Les fêtes de Phù-đông, Nguyễn Văn Huyên, Hanoi, 1938 , *Văn hoc*

dân gian « Littérature populaire », Đinh Gia Khánh — Chu Xuân Diên, t. I, Hà nội, 1972, etc.), les Vietnamiens, s'étant convertis au bouddhisme, n'en acceptèrent pas moins le confucianisme comme doctrine d'État, tandis que le taoïsme imprégnait les croyances populaires avec le culte des génies, des fées, des saints et des personnages historiques auxquels on a dédié nombre de temples Les Vietnamiens n'ont jamais été des doctrinaires en matière de religion ou de philosophie et, tout au long de son histoire, on a affaire au Viêt-Nam à un syncrétisme religieux attesté par presque tous les monuments de la littérature viêtnamienne ancienne. Le *Lĩnh nam chích quái* (Recueil d'histoires étranges du Lĩnh Nam), ouvrage rédigé au xve siècle, a subi l'influence du bouddhisme, du taoïsme et du confucianisme, sans pour cela que l'œuvre présente des discordances dans le déroulement de l'action Il s'en dégage au contraire une profonde harmonie tant au plan de l'expression artistique qu'au plan de l'énoncé idéologique. C'est ce que l'on pourrait qualifier, avant la lettre, d'humanisme vietnamien.

Un autre aspect de l'évolution de la culture vietnamienne est la contribution de la culture Chàm qui n'a pas été mentionnée par l'auteur. Ce qui est souligné dans un article de Văn Đình Hy (Revue *Văn học*, n° 6, 1979, Hà nội), intitulé *Quá trình chuyển hóa từ Pô I-nư Nư-ga (Chàm) đến Thiên Y A Na (Viêt)* « Le passage de Po Y-nu Nu-ga (Chàm) à Thiên Y A Na (Viêt-Nam) », p 56 :

« Car avant que ce mythe (celui de Thiên Y A Na, N d T.) ait été rejeté par les nouvelles couches cultivées de la société féodale basée sur le patriarcat, conscientes d'appartenir à la même idéologie confucianiste ou taoïste, il était à l'origine l'image d'une Mère revêtant des significations analogues, pouvant se combiner harmonieusement et former une texture de sentiments que les peuples montagnards frères ont conservés à l'égard de leurs divinités féminines, ce que nos compatriotes Chàm ont conservé à l'égard de Pô Y-nu Nu-ga, ce que les Kinh ont également conservé à l'égard de la Mère Âu Cơ (qui mit au monde cent enfants, ancêtres de la race vietnamienne, N d.T) et autres Dames ».

P. V. P. indique aussi l'existence de 7 dynasties qu'il qualifie de « secrètes », dont les 19 gouverneurs, parmi lesquels on compte Sĩ Nhiếp, d'ascendance chinoise, ont régné en fait sur le Viêt-Nam d'alors, ne reconnaissant que formellement son allégeance à l'Empire du Milieu. Le cas de Sĩ Nhiếp, considéré comme Vietnamien par certains historiens vietnamiens non officiels comme Lý Tê Xuyên, auteur du *Viêt điên u linh* « Puissances invisibles du pays Viêt », est assez controversé Si de nombreux historiens et écrivains vietnamiens lui ont conféré le titre flatteur de Sĩ-Vương (Roi Sĩ), après qu'il ait obtenu des Han que le Giao-Chỉ reçoive la nouvelle appellation de Giao-Châu et que son gouvernement ait été marqué par une propagation plus intense du confucianisme et une stabilité notable, l'historien Ngô Sĩ Liên s'en prend à Sĩ Nhiếp (137-226 de notre ère) dans le *Đại Viêt sử ký toàn thư* (Recueil complet des annales historiques du Grand Viêt) en mettant ses mérites en doute.

Il y a de plus les très nombreux soulèvements avec renversement du gouverneur chinois et proclamation d'une nouvelle dynastie viet-

namienne comme ce fut le cas avec les sœurs Trưng Trắc et Trưng Nhị de 40 à 44, avec Dame Triêu en 248, avec le soulèvement de Lý Bí en 542 qui allait devenir le roi de l'État indépendant de Vạn Xuân sous le nom de Nam Việt Đế (Empereur du Nam Việt, 544). Ce n'est qu'au début de l'an 603 que le roi Lý Phật Tử, dernier représentant de la dynastie des Lý Antérieurs, fut battu par les Sui, se rendit et fut emmené en captivité en Chine. En 687, il y a encore le soulèvement de Lý Tự Tiên et de Đinh Kiên ; en 722, c'est celui de Mai Hắc-đế,de 766 à 791, c'est celui de Phùng Hưng et, enfin, de 819 à 820 a lieu le soulèvement de Dương Thanh. La dernière étape de cette longue série de révoltes et de mouvements insurrectionnels visant toujours à rendre son indépendance ou son autonomie au Việt-Nam est celle de 905 où Khúc Thừa Dụ et sa famille s'emparent du pouvoir et le pays devient alors indépendant de la tutelle des Tang.

Cette chronologie qui ne tient pas compte des révoltes locales et des dynasties « secrètes » prouve de façon éloquente que le Việt-Nam, bien qu'ayant subi l'influence de la culture chinoise, n'a jamais été assimilé complètement et que, dès l'instant qu'un gouverneur chinois cherchait à resserrer son emprise sur la population, il se heurtait à une forte opposition de la part de celle-ci et de certains seigneurs et notables vietnamiens. La domination effective des Chinois, plus ou moins symbolique, était alors constamment remise en question.

Concernant la période ayant précédé cette domination chinoise si souvent ébranlée, si fréquemment contestée, il importe de faire certaines remarques en procédant de la chronologie citée par l'auteur. Si l'on considère les quatre cultures qui se sont succédé d'environ 2100 avant notre ère jusqu'au début de notre ère sur le territoire du Nord Việt-Nam depuis le bassin du fleuve Mã au Sud, en passant par le bassin du Fleuve Rouge jusqu'à l'actuelle province de Lang-sơn, à savoir les civilisations de Phùng Nguyên (2100-1500 avant notre ère), de Đồng Đậu (1500-1200 avant notre ère), de Gò Mun (1200-900 avant notre ère) et de Đông Sơn (900 avant notre ère jusqu'à notre ère), c'est le site archéologique de Phùng Nguyên (voir Hà Văn Tân, BEFEO 68) qui est le plus ancien et semble correspondre au plan chronologique à la première période de la dynastie des rois Hùng. Celui-ci se trouve dans une région bordée par le Fleuve Rouge, la rivière Thao, la rivière Đà (Rivière Noire), la rivière Đáy (Rivière Claire), entre les deux chaînes de montagnes de Ba Vì et de Tam Đảo. D'après Hoàng Xuân Chinh et Nguyễn Ngọc Bích (cf. *Di chỉ khảo cổ học Phùng Nguyên* « Les vestiges archéologiques de Phùng Nguyên » Éditions des Sciences sociales, Hanoi, 1978). « Il s'agit de ce que les livres anciens appellent le territoire de Phong Châu ou de Văn Lang. Les gens habitant les localités de cette région conservent de nombreux souvenirs datant de l'époque de Hùng Vương, s'intitulent les enfants et les arrière-petits-enfants des rois Hùng et ils connaissent de nombreuses légendes sur l'époque de Hùng Vương .. Et ainsi, on peut penser que les vestiges de Phùng Nguyên constituent les traces matérielles de Văn Lang, la tribu d'origine des rois Hùng et le secteur où se trouve répandue la culture de Phùng Nguyên est le lieu où résidait la tribu de Văn Lang conformément à la légende »

Un autre point reste à soulever, c'est l'appellation du Việt-Nam sous la dynastie des Đinh de 968 à 980. D'après l'auteur, le terme *Đại Cồ Việt* (大瞿越) serait une altération volontaire de *Đại Cổ Việt* (大古越), *cổ* (古) signifiant « ancien ». Et cela pour ne point offenser les empereurs chinois qui se considéraient comme les seuls dépositaires légaux du passé. Ceci me paraît sujet à caution. Le caractère *Cồ* (瞿) ne serait-il pas plutôt une référence bouddhique à *Cồ đàm* (瞿曇) — Gautama (Siddhârta), nom sous lequel on désigne parfois Bouddha ? Ou bien s'agirait-il d'un caractère nôm ?

La mention par P. V. P. de la probabilité d'une écriture propre à la langue vietnamienne archaïque existant avant la domination chinoise est l'un des problèmes les plus importants et les plus difficiles à élucider de l'histoire de la nation et de la civilisation vietnamiennes Les caractères placés au-dessus des caractères *nôm* des pages 145 à 154 du *Thanh hóa quan phong* (Us et coutumes du Thanh hoa) de Vương Duy Trinh et indiqués comme représentant une ancienne écriture reposent le problème. Celui-ci déclare dans cette œuvre, après avoir donné 35 caractères à titre d'exemple · « On dit généralement que notre pays n'a pas de caractères. Je pense que cela n'est pas juste. Ces dix districts de la haute région *(châu)* font partie de notre pays. Dans les districts d'en haut, il y a encore ces caractères, est-il possible qu'ils ne soient plus usités sur le marché en bas ? Ces caractères venant de ces districts sont des caractères de notre pays. Si nous considérons les caractères de ces districts (feuille 70 a), comparés aux écritures siamoise, lao, mandchou, de même qu'à l'écriture employée en France, quelle que soit la façon dont on les écrit, ils constituent également une forme d'écriture harmonieuse. Jadis en Chine, depuis Li Si sous la dynastie des Qin et par la suite, on a souvent modifié les caractères, alors que notre pays, qui a été dépendant pendant plus de mille ans, a emprunté les caractères chinois depuis le roi Sĩ-vương et celui-ci a abandonné complètement l'écriture de notre pays. Ces dix districts de la haute région sont régions frontalières éloignées, c'est pourquoi ils ont conservé cette écriture » (p. 145).

P. V. P. a su montrer que les annales officielles au nombre de sept avaient été heureusement complétées et confirmées par la tradition historique orale et par les légendes vietnamiennes jusqu'en l'an 1388 et que le *Đai Việt sử ký toàn thư* (Relation complète des annales historiques du Grand Việt) datant de 1479 et enfin le *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* (Texte et commentaire du miroir complet de l'histoire Việt établi par ordre impérial) constituent une compilation de ces deux sources principales de l'histoire du Việt-Nam.

Antoine DAUPHIN.

Thư Tịch Cổ Và Nhiệm Vụ Mới (Écrits anciens et tâches nouvelles). Matériaux de la conférence sur « Les problèmes posés par les écrits anciens en Han et en Nôm » réunie le 28 avril 1978 à Hanoi. Éditions des Sciences sociales. Hanoi, 1979.

C'est Nguyễn Đổng Chi appartenant à la Section de Han et de Nôm qui ouvre la conférence en indiquant que cela fait à peu près dix ans que l'Université a créé des cours de chinois classique de façon à former de jeunes spécialistes dans ce domaine. Suite à cette décision, on a fondé la Section de Han et de Nôm relevant du Comité des Sciences sociales du Viêt-Nam. C'est donc en pleine guerre que le gouvernement vietnamien a résolu de fonder cette section afin de combler le vide dû à l'extinction progressive et irréversible de l'ancienne classe des lettrés dont l'âge avancé exigeait une relève devenue urgente

La formation de jeunes spécialistes en Han et en Nôm découlait d'impératifs littéraires, historiques et sociologiques.

La teneur et la qualité des documents anciens en Han et en Nôm est très inégale. Plus les textes sont anciens, moins il y a d'originaux et les copies sont plus ou moins fidèles et rarement complètes. Sans parler des documents perdus par fait de guerre ou par négligence. Le fonds Han-Nôm, sans compter les textes d'origine purement chinoise, comporte environ 12 000 volumes avec 5 500 titres aucquels il convient d'adjoindre 11 062 stèles et une grande quantité de « vestiges laissés par les Génies » *(thần tích)*, des règlements communaux et des recueils de coutumes villageoises.

La Bibliothèque Nationale de Hanoi a récemment recensé environ 3 000 livres et 500 titres. A Hồ Chí Minh-ville, la Bibliothèque Nationale possède peu d'écrits en Han et en Nôm, mais la Bibliothèque des Sciences sociales (ancien dépôt de l'Institut d'archéologie) est en possession de 261 titres, etc. Il existe également de nombreuses bibliothèques privées recelant des écrits en Han et en Nôm Le domaine des minorités nationales reste encore à explorer, y compris les ouvrages rédigés en langue Tày qui utilise aussi les caractères Nôm.

Depuis 1957, l'État Vietnamien s'efforce de rassembler les nombreux documents en Han et en Nôm éparpillés dans le pays. Certains documents conservés dans des bibliothèques ont même disparu. L'un des problèmes les plus impératifs et les plus complexes est la centralisation de tous ces documents et la création d'un *Catalogue général des ouvrages en Han et en Nôm*

Il est très difficile d'authentifier un livre Il s'agit la plupart du temps de copies de seconde ou de troisième main, sans titre ou avec deux ou trois titres différents indiqués sur la couverture et à l'intérieur de l'ouvrage. Certains ouvrages sont incohérents quant à leur contenu, mêlant la prose à la poésie, la littérature à la médecine ou bien la médecine aux dictons et aux sentences parallèles. De plus, des tendances gauchistes après la révolution ont incité certains à considérer comme inutile ou de peu d'intérêt cet héritage du passé et à le laisser en friche.

Bien qu'en 1944 et 1947, Trường Chinh ait recommandé de préserver

le patrimoine national et que la résolution du IVe Congrès du Parti Communiste du Viêt-Nam, réuni en 1976, ait stipulé : « Dans le travail culturel, il faut constamment assurer la direction du Parti, mettre ce travail au service de la Patrie et du peuple, de l'édification du socialisme , hériter de façon sélective et dans un esprit critique créateur des valeurs spirituelles et culturelles de la nation comme de la civilisation humaine. »

« La première tâche consiste à étudier, à traduire, à rédiger et à publier les textes. »

« La seconde tâche consiste à former et à perfectionner une série de cadres spécialisés dans le domaine du Han et du Nôm. »

La dernière promotion de lettrés remonte à 1918 et il faut assurer la relève.

« La troisième tâche consiste à rechercher, à préserver les livres et les documents en Han et en Nôm. » Il importe de photocopier et de reproduire les manuscrits originaux qui doivent être conservés dans un dépôt spécial et ne pas circuler comme c'est trop souvent encore le cas. Hormis les cadres voués à la recherche et à l'enseignement du Han et du Nôm, l'auteur appelle ses compatriotes du Nord et du Sud, ceux qui résident à l'étranger à coopérer à cette œuvre de mise en valeur des écrits en Han et en Nôm.

Nguyễn Khánh Toàn, l'un des critiques littéraires les plus en vue au Viêt-Nam actuel insiste sur la nécessité pour les spécialistes de la Section de Han et de Nôm d'étudier et de traduire les textes anciens dans un esprit nouveau et de se conformer aux impératifs de l'heure dans le domaine littéraire qui sont clairement énoncés dans les thèses du IVe Congrès du Parti Communiste du Viêt-Nam. Il ne faut pas tomber dans le piège de certains spécialistes de l'Occident qui ont tendance à ramener la culture à quelques foyers correspondant à d'anciens ou de nouveaux empires, négligeant les cultures nationales. L'accent est mis sur le fait que le Viêt-Nam, en dépit de l'exiguïté de son territoire, a su préserver sa langue et sa culture originales après mille ans de domination chinoise Les difficultés dans l'étude des écrits anciens proviennent du fait qu'un changement de dynastie entraînait très souvent la destruction des monuments et des écrits de l'ancienne dynastie. Enfin les guerres intestines à l'époque des seigneurs Nguyễn et Trịnh ont constitué un obstacle dans la préservation des monuments anciens A tout cela est venu s'ajouter le pillage de l'époque coloniale. Il s'agit de reprendre de façon systématique et scientifique l'étude des écrits anciens dans quelque domaine que ce soit. Il faut savoir travailler en équipe et concentrer les manuscrits dans des dépôts et ne point les remettre entre les mains de particuliers car il s'agit du patrimoine national.

Il existe encore un grand nombre d'anciens documents à l'étranger en France, en Espagne, au Portugal et surtout en Chine.

Il n'est pas question de retomber dans l'ornière du confucianisme, mais de former des spécialistes dans un cadre moderne avec des conceptions modernes répondant aux impératifs de la société vietnamienne actuelle. Il est indispensable aussi de disposer de matériel moderne pour

passer au crible tous les monuments anciens. Il faut enfin avoir le sens de ses responsabilités vis-à-vis de l'héritage légué par les ancêtres.

Trần Khang nous fournit « Quelques données sur les écrits en Han et en Nôm conservés à l'Institut d'Informatique des Sciences sociales». Sur « La situation des écrits anciens et les premiers résultats donnés par les travaux de recherche dans la province de Thái-bình », nous avons le rapport de Nguyễn Tiên Đoàn et de Phạm Đức Duật du service culturel de Thái-bình. On a pu recenser 7 555 documents en Han et en Nôm divers dans cette province et on compte 58 livres dans ce domaine à la Bibliothèque Scientifique générale de Thái-bình. Les auteurs font ressortir la richesse culturelle de cette province tant au plan national qu'au plan du folklore de cette région (nombreux proverbes et dictons, sentences parallèles, etc.), où s'exprime la tradition locale et l'esprit de lutte contre les Français depuis les débuts de la conquête.

Il apparaît ici qu'il existe dans tout le Viêt-Nam des manuscrits disséminés dans chaque province qu'il faut encore découvrir et qui doivent être concentrés dans les institutions spécialisées sous peine de les perdre définitivement Toutes les régions sans exception doivent s'atteler à ce travail de récupération des manuscrits et des documents en Han et en Nôm. Il ne s'agit pas seulement des territoires habités par les Kinh (nationalité majoritaire au Viêt-Nam), mais encore des territoires peuplés de minorités nationales qui recèlent également de grands trésors de la culture nationale.

Chương Thâu de l'Institut de Philosophie insiste sur les ouvrages en Han et en Nôm rédigés par des Vietnamiens ayant résidé au Japon, en Chine et en Thaïlande au début du XXe siècle (article traduit par l'auteur du compte rendu). Le grand érudit Đào Duy Anh a adressé une lettre à la conférence appelant l'Université à former des scientifiques de haut niveau dans le domaine du Han et du Nôm, à tenir compte de l'héritage du passé, y compris des travaux effectués à l'époque coloniale. Il convient aussi de resserrer la coopération culturelle avec les pays socialistes et avec les autres pays qui forment des chercheurs spécialisés en Han et en Nôm.

Le linguiste Nguyễn Tài Cẩn insiste sur le fait qu'une étude comparative des littératures et des écritures nationales du Japon, de la Corée et de la Mongolie est nécessaire pour enrichir et élargir les connaissances des spécialistes vietnamiens qui se penchent sur les textes en Han et en Nôm Nguyễn Tài Cẩn souligne la différence existant entre le chinois classique utilisé par les Vietnamiens et celui dont usaient les Chinois. Il cite le recueil de « Poésie et prose des dynasties Lý et Trần » *(Thơ Văn Lý Trần)* à titre d'exemple Les soûtras ont exercé une forte influence sur le chinois employé dans les textes de cette époque.

Dans son intervention *Thư tịch Hán Nôm và văn hoc dân gian* (Les écrits anciens en Han et en Nôm et la littérature populaire), Bùi Văn Nguyên met l'accent sur l'importance des légendes de la tradition historique orale, sur « les vestiges laissés par les Génies » *(Thần tích)*, sur les contes populaires et sur les écrits comme le *Việt điện u linh* (Puissances invisibles du pays Việt) et le *Lĩnh nam chích quái* (Recueil

d'histoires étranges du Lĩnh-nam) qui, à son avis, ont été trop négligés en tant que sources historiques et monuments de la culture vietnamienne.

Lê Trần Đức de l'Institut de Médecine relève l'importance des livres de médecine traditionnelle vietnamienne qui, rien qu'au Nord Việt-Nam, sont au nombre de 479 pour ce qui est des ouvrages recensés.

De la page 189 à la page 197 de ce livre, il y a l'article intitulé *Viện Viễn Đông Bác cổ của Pháp ở Đông dương, đã khai thác kho thư tịch Hán Nôm của ta như thế nào ?* (Comment l'École Française d'Extrême-Orient en Indochine a-t-elle exploité nos écrits anciens en Han et en Nôm ?) de Tư Lành. Il s'agit d'un bref survol historique depuis la fondation en 1898 de la Mission Archéologique de l'Indochine jusqu'à la création de l'École Française d'Extrême-Orient en 1900, considérée à partir de 1902 comme une branche de l'Académie des Inscriptions et Belles lettres dépendant directement de l'Institut de France sur décret du Président de la République Française. L'auteur nous fournit des indications sur le contenu et les collaborateurs du Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient depuis le numéro 2 paru en 1902 jusqu'au numéro 53 paru en 1966 avec un total de 441 articles. D'après l'auteur de ce texte, il apparaît que les scientifiques français prêtaient une plus grande attention aux recherches historiques et géographiques par rapport aux autres disciplines. Cela dans le but d'affermir leur domination sur le pays. Il ne nie pas non plus le caractère purement scientifique de leurs recherches qu'il s'agisse des membres de l'Institut de France, des membres de l'École, des membres correspondants ou encore des pensionnaires. L'auteur reconnaît l'expérience acquise dans le domaine de la recherche, bien que cette méthode de recherche soit d'orientation bourgeoise En dépit de ces défauts, la valeur des travaux dans le domaine du Han et du Nôm est reconnue par l'auteur. C'est à la Section de Han et de Nôm actuel de poursuivre les recherches et d'aboutir à des résultats concrets et positifs nonobstant les difficultés rencontrées

Vũ Văn Kính, membre du Groupe de Han et de Nôm de l'Institut des Sciences sociales de Hồ Chí Minh-ville remercie le nouveau régime de l'avoir coopté à la Bibliothèque des Sciences sociales de Hồ Chí Minh-ville et de lui avoir permis de participer à cette conférence Il indique que le précédent régime pro-américain a utilisé les recherches en Han et en Nôm dans le but de mieux s'asservir le Sud Việt-Nam et que les travaux effectués dans ce domaine n'étaient que parcellaires et visaient à conférer un certain lustre au régime pro-américain de Saigon. L'aspect positif des mesures prises par l'ancien régime a été de former un certain nombre de spécialistes en Han dont un petit nombre avait des connaissances du Nôm La plus grande lacune réside dans le fait que les autorités d'alors n'ont pas su élaborer des normes de formation cohérentes, ce qui n'a pas été sans effet sur la structure des programmes d'études. Enfin, nombre d'étudiants ayant reçu une formation en Han se sont vus, faute d'emplois dans cette discipline, obligés de s'orienter vers d'autres branches telles que l'économie et les finances, les services, etc.

Bien que l'ancien régime ait permis la diffusion restreinte de certains ouvrages en Han et en Nôm, l'essentiel du travail reste à faire et il a fallu repartir sur de nouvelles bases.

Il semble que l'étude du Han et du Nôm basée sur des méthodes nouvelles, selon des procédés modernes, y compris l'informatique, en dépit de grandes difficultés d'ordre matériel et organisationnel, soit dans la bonne voie, ce qui est attesté par les récentes publications d'après 1975.

Antoine DAUPHIN.

TABLE DES PLANCHES

TABLE DES MATIÈRES

Comptes rendus

IMPRIMERIE A BONTEMPS

LIMOGES (FRANCE)

Dépôt légal 3e trimestre 1981

PUBLICATIONS
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I a XXX Épuisés

XXX **Recherches préhistoriques dans la région de Miu-Prei (Cambodge),** par Paul LÉVY Hanoï, imprimerie d'Extrême-Orient, 1943, in-8°

XXXI **Entretiens du maître de Dhyâna Chen-houei du Ho-tsö (668-760),** par Jacques GERNET Hanoï, 1949, in-8°

XXXII **Coutumier de la tribu Bahnar, des Sedang et des Jarai de la province de Kontum,** par Paul GUILLEMINET Paris-Hanoi, 2 vol in-8°, 1952

XXXIII **Prières accompagnant les rites agraires des Muong de Mân-Duc,** par Jeanne CUISINIER Paris-Hanoï, in-8° 1952

XXXIV **Les regimes matrimoniaux du Sud-Est asiatique.** « Essai de droit indochinois » tome 1, par Robert LINGAT Paris-Hanoï, in-8°, 1952, tome II, Paris, 1955

XXXV **L'Art du Laos,** par Henri PARMENTIER Paris-Hanoï, 2 vol in-8°, 1954 (nouvelle édition sous presse)

XXXVI **La version mône du Nârada-Jâtaka,** par Pierre DUPONT Paris, 1954

XXXVII **La statuaire khmere et son évolution,** par Jean BOISSELIER, Paris, 1955

XXXVIII **Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule,** par Andre BAREAU Paris, 1955

XXXIX **Les aspects economiques du bouddhisme dans la societé chinoise du Ve au Xe siecle,** par Jacques GERNET Paris, 1956

XL **Dictionnaire bahnar,** par P GUILLEMINET Tome I, (A-K) Paris, 1959 Tome II, (L-U') Paris, 1963

XLI **L'Archeologie mône de Dvâravati,** par Pierre DUPONT, 2 vol in-8°, Paris, 1959

XLII **Syntaxe de la langue viêtnamienne,** par Leopold CADIÈRE Paris, 1958

XLIII **L'Archeologie du Delta du Mekong,** par Louis MALLERET Tome I « L'exploration archéologique et les fouilles d'Oc-éo » Paris, 2 vol in-8°, 1959 — Tome II « La civilisation matérielle d'Oc-éo » Paris, 2 vol in-8°, 1960 — Tome III « La culture du Fou-nan » Paris, 2 vol in-8°, 1962 — Tome IV Le Cisbassac Paris, 1963

XLIV **Les céramiques à base chocolatee du Musée de Hanoï,** par R-Y LEFEBVRE D'ARGENCÉ Paris, 1958

XLV **Technique et Panthéon des mediums viêtnamiens,** par Maurice DURAND Paris, 1959

XLVI **Les Miroirs de bronze du Musée de Hanoï,** par Leon WANDERMEERSCH Paris, 1960

XLVII **Imagerie populaire viêtnamienne,** par Maurice DURAND Paris, 1960

XLVIII **Le Kasika-Vrtti (adhyaya 1 pada 1),** traduite et commentee par Yutaka OJIHARA et Louis RENOU 1re partie Paris 1960 — 2e partie Paris, 1962 — 3e partie, 1969

XLIX **Les Religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge, d'après l'epigraphie et l'iconographie,** par Kamalesvar BHATTACHARYA Paris, 1961

L **Bibliographie du Laos,** par P-B LAFONT Tome I Paris, 1964 Tome II Paris, 1978

LI **TOLOI DJUAT coutumier de la Tribu Jarai,** par P-B LAFONT Paris, 1963

LII **Études instrumentales des Techniques du Yoga** (Experimentation psycho-somatique), par le Dr Thérèse BROSSE Paris, 1963

LIII **Recherches sur la biographie Buddha.** L'eveil, par A BAREAU Paris, 1963

LIV **La statuaire du Champa,** par J BOISSELIER Paris, 1963

LV **Etude iconographique sur Manjusri,** par M Th de MALLMAN Paris, 1964 Ouvrage publié avec le concours du C N R S

LVI **La formation du Légisme** Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne, par Leon VANDERMEERSCH Paris, 1965

LVII **Le vocabulaire Bê de F M Savina,** presente par A G HAUDRICOURT Paris, 1965

LVIII **L'Empereur Wou des Han dans la legende taoiste,** par K M SCHIPPER Paris, 1969

LIX **Mélanges sur Nguyên-Du, reunis a l'occasion du bi-centenaire de sa naissance (1765),** par Maurice DURAND Paris, 1968